علي رضا

تجليات المحتجب

اللاهوت السلبي وفلسفة الدين



عنوان الكتاب: تجلّياتُ المحتجب – اللاهوت السلبي وفلسفة الدين
اسم المؤلف: علي رضا
الموضوع: دراسات فكرية
عدد الصفحات: 558 ص
القياس: 17 × 24 سم
الطبعة الأولى: 500 /كانون الثاني 2024 م – 1445 هـ

رقم الإصدار	دراسات فكرية
1342	81

ISBN: 978-9933-38-527-9

دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

سورية - دمشق . ص ب 4650
تلفاكس: +963 11 2314511
هاتف: +963 11 2326985

الإمارات العربية المتحدة - الشارقة -
المنطقة الحرة - مدينة الإعلام للنشر
هاتف: +971 506844076

E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org

web: www.ninawa.org


دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

@House Ninawa


Ninawa house

ninawa_publishing_house

العمليات الفنية:
التنضيد والتدقيق والتحرير والتحقيق والإخراج والطباعة – القسم الفني:
دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

علي رضا

تجلِّياتُ المُحتجِبِ

اللاَّهوتُ السَّلبيُّ وفلسفةُ الدِّين

الإهداء

شكرًا لِـمُلْهِمَتي، فلولاها ما فهمت، وما خرج هذا العَمل إلى النُّور.

هي ماهيَّتي، فمنها كان النُّور وإليها يعود.

تصدير

كلُّ خُطوة أقترب بها من روحي تثير الضَّحك البغيض لشياطيني، هؤلاء الهامسين الجبناء، ومازجي السُّم... إذا اتَّخذتَ خطوةً تجاه روحك، فستفقد المعنى في البداية. ستؤمن أنَّك قد غرقت في اللَّامعنى، في الفوضى الأزليَّة. وسوف تكون على حقٍّ! لن يُنقذك شيء من الفوضى واللَّامعنى؛ لأنَّ هذا هو النِّصف الآخر من العالم... الفوضى واللَّامعنى هما أمّ النِّظام والمعنى... تفتح أبواب الرُّوح أمام تدفُّق الفوضى المظلمة إلى النِّظام والمعنى.

The Red Book - كارل يونغ

إنَّ ما أملكه بداخلي من المجهول هو ما يجعلني نَفسِي... إنَّ الفراغ هو نقطة انطلاقي

Monsieur Teste - بول فاليري

يكمن أفضل إنجاز للإنسان المفكِّر في فهم ما هو قابل للفهم،

وفي خشوعه وإجلاله الصَّامت لما لا يمكن سبر أغواره.

Maximen Und Reflexionen - جوتة

سعداء هم من يعرفون أنَّ وراء جميع اللُّغات يكمن ما لا يمكن قوله.

Duino Elegies - راينر ريلكه

وللحدود افتتان.

النفّري - الدّيوان الشّعري

الفهرس

المقدِّمة

الصَّمت هو الشَّرط الضَّروريُّ للكتابة، ولهذا عندما سُئِلَ الفيلسوف الفيثاغورسيُّ أبولونيوس عن سبب عدم وضعه لكتاب يجمع أفكاره، أجاب: «لأنِّي لم ألزم الصَّمت بعد». فدونه يدور القلم حول الهدف دون أن يُصيبه، لكن عندما يحلُّ الصَّمت تنقشع غيمة الكلمات لتتجلَّى إجابة السُّؤال في مركزها. لكن هناك أسئلة لا إجابة لها سوى الصَّمت ذاته؛ تلك الأسئلة الكامنة في نقطة تقاطع الدَّوائر الفلسفيَّة الثَّلاث: حدود الوجود [لاهوت العلَّة الأولى]، وحدود العقل [الحقيقة بوصفها ضرورة منطقيَّة]، وحدود القيمة [القيم المطلَقة الجماليَّة والأخلاقيَّة المفارقة للتَّطبيقات التَّاريخيَّة]. ومن ثَمَّ يمكن قياس قيمة الإجابة الفلسفيَّة، من خلال قياس موقع الصَّمت بداخلها.

يظهر الصَّمت بشكله الخالص في التَّعبير عن العلَّة الأولى ومصدر الحقيقة والقيمة؛ ذلك المُحتجِب، المجهول الَّذي يَفتننا ويدعونا لسبر أغواره رغم أنَّه يردُّنا دومًا على أعقابنا خائبين، إلَّا أنَّ هذا لا يمنعنا من معاودة المحاولة مرَّة تلو الأخرى، وكأنَّنا ندور في حلقة مفرغة. ويظلُّ المُحتجِب في كلِّ مرَّة يحذِّرنا ألَّا نَقرب فتنته، رَغم أنَّه هو ما يُغوينا بلانهاية، فكلُّ نظرة تعطينا من الأسئلة أكثر مما تعطينا من الإجابات. لكن في نهاية كل محاولة، يتمتم المرء، وكأنَّه يخشى أن يسمعه أحد، «ما ضرر نظرة واحدة أخيرة؟». ومن ثَمَّ يمكن القول: إنَّ هذا الكتاب هو ختام هذه الدَّائرة بالنسبة إلي، رَغم ما تحمله هذه العبارة من تناقض يليق بمحاولة حبس الصَّمت في كلمات، لكنَّ الحقيقة هي أنَّ هذا الكتاب وُلِدَ من رحم الصَّمت الَّذي يلي جملة فيتجنشتاين: «إنَّ ما لا يمكن الحديث عنه، ينبغي تجاوزه في صمت». فالصَّمت هو: حروف الاسم الَّذي يقاوم الفناء؛ لأنَّه يشير إلى المُحتجِب. فحروفه مولودة من تزاوج ضرورة الوجود، واستحالة الإدراك، والتَّعبير عمَّا هو ذو الغيريَّة التَّامة، كأنَّه جدارٌ مصنوعٌ من الفراغ. إنَّه صدى العدم الَّذي يقتل الكلمات، لتوجد من جديد في طوافها الأبدي حول المُحتجِب.

ولَمَّا كان الشَّكل الأنطولوجي للمُحتجِب هو وجوب الوجود، والشَّكل الماهويُّ له هو الغيريَّة التَّامة، والشَّكل اللُّغوي له هو الصَّمت، والشَّكل الجمالي له هو الجلال، والشَّكل الأخلاقيُّ هو القيم المطلقة، والشَّكل المعرفيُّ له هو الجهل، والشَّكل المنطقيُّ له هو التَّناقض،

فقد لزم عَرض التَّطور التَّاريخي للصِّياغات الفكريَّة واللُّغويَّة والجماليَّة لهذه الأشكال المختلفة، وبيان كيفيَّة تشابك هذا النَّسيج في بنية الميتافيزيقا بواسطة التَّحليل المنطقي والإبستيمولوجي للنصوص الفلسفيَّة واللَّاهوتيَّة كما كتبها أصحابها، حتّى نعرض بشكل دقيق الشَّذرات الأصليَّة المتأرجحة بين اللُّغة والصَّمت، ونكشف حدود مساحات اللَّاهوتَين الإثباتي والسَّلبي فيها، وأسباب ذلك. ومن ثَمَّ يمكن القول: إنَّ الكتاب يستعرض تاريخ محاولات هروب الإنسان من قيود اللّغة حتّى يتسنَّى له التَّعبير عن المُحتجِب. ولهذا أتى الكتاب نصوصيًا أكثر من اللَّازم بالنَّظر إلى كونه كتابًا فلسفيًاً، وأتى فلسفيًاً أكثر من اللَّازم بالنَّظر إلى كونه كتابًا نصوصيًاً؛ لأنّي كتبته حتّى لا أشعر أنّي وحدي مُحمَّلٌ بتلك الأفكار، وأنَّ هناك الكثيرين قبلي وحولي يشاركونني إيَّاها.

أتى الكتاب في سبعة فصول؛ تناول أوَّلها: سؤال الوجود من النَّاحية المعرفيَّة، مع نقد النَّموذج الكانطيّ المضاد، بدايةً من الإدراك الحدسيّ لما هو متأرجح بين الوجود والعدم، أو بين اللُّغة والصَّمت، أو بين العقلانيّ وغير العقلانيّ، ووصولًا إلى تكشُّفه اللَّاهوتيّ في لحظة اصطدام حدود العقل واللُّغة بالمُحتجِب، بوصفه الإجابة الضَّروريَّة عن هذا السُّؤال، سواء أكان إلهًا متعاليًا أم فراغًا صوفيًاً. ومن ثَمَّ نكشِف عن اللَّاهوت السَّلبي داخل كلِّ لاهوت إثباتيّ بوصفه الجانب الموضوعيّ داخل كلِّ تصور ذاتيٍّ، وبوصفه المشترك بين كلِّ تصوُّرات الإنسان للوجود، بدايةً من كونه كتابًا في المرحلة التَّأليهيَّة وانتهاءً بكونه صفحة بيضاء في المرحلة ما بعد الحداثيَّة. وتناول ثانيها: الدَّلالات الجماليَّة لهذا الاصطدام، والَّتي تتمثَّل في مفهوم الجليل بوصفه المفهوم الرَّئيسيَّ في جماليَّات المُحتجِب، فنستعرض تطوُّره ودلالاته الفلسفيَّة بدايةً من العصر الإغريقيِّ ووصولًا إلى مرحلة ما بعد الحداثة، مع نقد النَّموذج الهيجليِّ المضادِّ. وتناول ثالثها: سؤال الدِّين بوصفه كشفًا لماهيَّة المُحتجِب ولعلاقة الإنسان به عبر سرديَّات الخلق بوصفها بيانًا للاعتياديَّة الوجوديَّة، وانعكاس ذلك على وحدة ذات الإنسان بشقَّيها الطبيعانيّ وغير الطبيعانيّ من خلال التَّجربة الدِّينيَّة، مع نقد التَّفسيرات الاختزاليَّة النَّفسيَّة، والأنثروبولوجيَّة، والاجتماعيَّة للأديان.

أمَّا الفصول الأربعة الأخيرة فقد استعرضتُ التَّجلِّيات التَّاريخيَّة للمُحتجِب ولاهوته السَّلبيّ؛ فتضمَّنت فصلًا لأديان الشَّرق الأقصى مثل الهندوسيَّة، والبوذيَّة، والتَّاويَّة، والزَّن،

وفصلًا للفلسفة الهلنستيَّة بجذورها المصريَّة القديمة، واليهوديَّة، والإغريقيَّة، وفصلًا للمسيحيَّة بتيَّاراتها المتعدِّدة، وأخيرًا فصلًا للإسلام بفِرَقه المُختلفة.

إنَّ الغرض من هذا الكتاب باختصار، هو: بيان أنَّ سؤال الوجود، «لماذا يوجد شيء بدلًا من لا شيء؟»، يتجلّى عقلانيًّا بشكلٍ حتميٍّ لكلِّ إنسان. وإذا لم يُحاول المرء الإجابة عنه سيجهل ذاته، وسيفتقر إلى جذوره الوجوديَّة، والمعرفيَّة، والقيَميَّة. ولمَّا كانت الإجابة تكمن في حيرة المرء وتَعجُّبه إزاء الوجود، فإنَّ ماهيَّتها حركة لانهائيَّة بين المعقول واللَّامعقول، وبين المعروف والمجهول، وبين اللُّغة والصَّمت، وبين الوجود والعدم. وفي ذلك يقول باسكال: «إذا كان الإنسان في منتهى البعد عن إدراك النِّهايات القصوى، فإنَّ غاية الأشياء وبداياتها تَخفى عنه في سرٍّ لا يمكن النَّفاذ إليه، وإنَّ عجزه عن رؤية العدم الَّذي خرج منه كعجزه عن رؤية اللَّانهاية الَّتي تغمره... إنَّ ما نملك من الكينونة يَحجُب عنَّا معرفة المبادئ الأولى المولودة من العدم، واليسير الَّذي نملكه منها يُخفي عنّا منظر اللَّانهاية»[1].

فالطَّريق إلى الإجابة يبدأ بالعقلانيَّة الموضوعيَّة والضَّرورة المنطقيَّة، التي لا تقيِّد نفسها بحدود التَّجريبيَّة المادِّيَّة، لتصل بواسطة اللَّاهوت السَّلبي إلى العلَّة الأولى، وواجب الوجود، ذو الغيريَّة التَّامَّة، الإله المُحتجِب، المتعالي، المتجاوز للعقل واللُّغة، مركز الدَّائرة الَّذي منه كان كلُّ شيء. وهو الجزء الموضوعي المشترك بين كلّ تلك الطُّرق الذَّاتيَّة التي تحاول الوصول إلى إجابة عن سؤال الوجود. وهو ما يتَّضح من درجة التَّطابق بين نصوص الأديان والفلسفات المتعارضة عند الحديث عن الإله باستخدام آليَّات اللَّاهوت السَّلبي اللُّغويَّة بدايةً من الإقرار بوجوده الواجب، ثمَّ النَّفي العقليُّ واللُّغويُّ المتتالي لإدراك ماهيَّته، انتهاءً إلى الجهل العَليم، والتَّفويض الصَّامت. ثمَّ عند تجاوز حدِّ العقل الموضوعي يتحوَّل الطَّريق إلى طريقٍ ذاتيٍّ، سواء أكان نتيجة تجربة وجدانيَّة، أم مسلَّمات فكريَّة، فينكشف الإله المُحتجِب بواسطة اللَّاهوت الإثباتي ويصبح إلهًا ظاهرًا عبر صفاته.

لكن بالتَّمييز المنطقيِّ والإبستيمولوجيِّ بين الموضوعيِّ العقلانيِّ والذَّاتيِّ الحرِّ ندرك «أنَّ القيمة المثمنة للحكمة الإنسانيَّة عامةً، والحكمة الفلسفيَّة المنطقيَّة خاصَّةً تزاوجت فيها قيمٌ ثلاثٌ مُتكاملةٌ؛ قيمة التَّنقيص من شأن (المحلِّيِّ) الَّذي تتمايز به الظُّروف والحضارات، وقيمة

---

١ - خواطر باسكال، باسكال، ترجمة: إدوار البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٧٢، ص ٢٨، ٣٠.

- إعلاء (الكونيّ) الَّذي تتشارك فيه، أو الَّذي ينبغي أن تتشارك فيه كلّ الأزمنة والثَّقافات، وقيمة تبيئَة (الكونيّ) محلِّيًا، خدمة لهذا (الكونيّ) من جهة ولـ(المحلِّيّ) الَّذي يكون في هذا (الكونيّ) من جهة أخرى»[٢]. وحينها ندرك أنَّ العقلانيَّة الموضوعيَّة واحدة في نهاية المطاف، أمَّا العقلانيّات الذَّاتيَّة فمتعدِّدة باختلاف الوجدانيَّات، وأنَّ للنَّقد دوراً في الكشف عن ماهيَّة المسلَّمات الذَّاتيَّة المسكوت عنها وراء كلّ موقف، مع بيان أنَّه في حالة عدم القدرة على تكذيبها موضوعيًّا، فإنَّها تكون مُبرَرَة عقلانياً، لكن بشكلٍ ذاتيٍّ مُلزِم لصاحبها وغير مُلزِم للآخر. فمن يَصِلون إلى نتائجَ واستنتاجات مختلفة عنَّا في المجال الذَّاتي، يرون العالم بشكلٍ مُختلِفٍ، لأنَّ مُسلَّماتهم وتجاربهم مُختلفة عنَّا، وليس لأنَّهم أغبياء أو غير عقلانيِّين أو متآمرين، وهو ما نحتاجه للوصول إلى نقطة اتِّزان تستوعب رؤى العالم المتصارعة بلا نهاية في عالمنا العربي.

لا يسعني في النهاية سوى تقديم جزيل الشُّكر لـ «ماهي القاضي» على مراجعتها لنصِّ الكتاب وعلى تعليقاتها الَّتي زادت صياغته وضوحًا. وأيضًا يلزم تقديم الشُّكر لأعضاء مدرسة الإسكندريَّة على نقاشاتهم الَّتي أثرَت أفكار هذا الكتاب، وبالأخصّ الصَّديق العزيز «سيد مهران» الَّذي أمدَّني بعديد من المراجع النَّادرة.

علي رضا

الرِّياض

١٢/ أيلول - سبتمبر/ ٢٠٢٠

٢- المنطق في الثقافة الإسلامية، حمو النقاري، دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠١٣، ص ٧.

السؤال المَعرفي

يقول فيتجنشتاين Wittgenstein: «يُجاهد الفيلسوف للعثور على الكلمة المُحرِّرَة، تلك الكلمة الَّتي تُمكِّننا أخيرًا من إدراك ما كان وعينا ينوء تحت ثقله بشكل دائم وغير ملموس»[٣]، ويشاركه برجسون Bergson الرَّأي نفسه، قائلًا: «يُوجد شيء بسيط، بسيط بشكل مطلق، بسيط بشكل استثنائيّ حتّى إنَّ الفيلسوف لم ينجح أبدًا في قوله. ولهذا ظلَّ يتحدَّث طوال حياته»[٤]. فنحن نجد أشياء، مثل: الموسيقى، والجمال، والخير، والزَّمن، والحبّ، والألم، وغيرها من الخبرات الذَّاتيَّة الوجدانيَّة، تتجلَّى لنا بمنتهى الوضوح، لكنَّنا نفشل تمامًا في وصفها، أو تحديدها، أو تعريف ماهيَّتها، أو تحليلها. فكلُّها أشياء تهرب من قدرتنا على التَّعبير اللُّغويّ والإدراك المفاهيميّ. فجميعنا نمرُّ بتلك اللَّحظات المفعمة بالمعاني؛ رؤية شيء جميل، مثل: مشهد الغروب على ضفاف النَّهر، أو عند سماع مقطوعةٍ موسيقيَّةٍ، أو حتّى إحساسنا باللَّحظة الزَّمنيَّة «الآن»، لكنَّنا جميعًا نفشل في صياغة ماهيَّة تلك اللَّحظات في كلمات. يقول جوزيف كونراد Joseph Conrad في روايته «قلب الظَّلام Heart of Darkness»: «يستحيل على المرء نقل الإحساس الحيّ بأيِّ حقبة معيّنة من حقب وجوده - هذا الإحساس الَّذي يصنع حقيقتها ومعناها - جوهرها العميق والمتغلغل. فنحن نعيش، كما نحلم، فرادى». ومن تلك النُّقطة يبدأ بحثنا بسؤال: «**لماذا يوجد ما لا يمكن التَّعبير عنه على الرغم من تجليه الواضح لنا؟**».

فإذا نظرنا في الموسيقى باعتبارها أحد أوضح الأمثلة على ما لا يمكن وصفه، فسنجد أنَّ جوهرها يكمن في حُكمنا الحدسيّ سواء عند التَّعبير عنها أو تلقّيها، مثل جوهر بقيَّة الفنون بدرجة أو بأخرى. ولهذا فإنَّ الموسيقى تهرب من نطاق الخطاب العقلانيِّ، فنحن لا نستطيع وصفها، أو تحليلها، أو تحديدها، أو التَّحدث عن ماهيَّتها، فهي تهرب من كلِّ هيكل عقلي أو أيِّ نظام لغويٍّ، لأنَّها لا تعبِّر في ذاتها عن محتوى محدد معرفيًّا. فنحن لا نستطيع أن نشيرَ إلى نقطةٍ معيَّنةٍ على أنَّها المعنى الَّذي تحمله مقطوعة موسيقيَّة في ذاتها. وغياب ذلك المعنى المحدَّد

3- Ludwig Wittgenstein, The Big Typescript TS 213, Trans. C. Grant Luckhardt and Maximilian A. E. Aue, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, p. 302e

4- Henri Bergson, The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics, Trans. Mabelle L. Andison, Dover Publications, New York, 2007, p. 88-89

فيها، يجعلها تعني شيئًا أو لا تعني شيئًا في اللَّحظة نفسها. فعندما يقول إخوان الصَّفا: «الموسيقار وإن كان ليس بحيوان فهو ناطقٌ فصيحٌ يخبر عن أسرار النُّفوس وضمائر القلوب، ولكن كلّ كلامه أعجميّ يحتاج إلى التُّرجمان؛ لأنَّ ألفاظه بسيطة ليس لها حروف معجمة»[٥]، أي إنَّ الموسيقى بين اللُّغة واللَّالغة. ومن ثَمَّ يصف جانكليفتش Jankelevich جوهر الموسيقى مستخدمًا آليات اللَّاهوت السَّلبي، وكأنَّها بين الوجود والعدم، فيقول: «إنَّ جوهر الموسيقى لا في هذا ولا ذاك»[٦]. فهي تستخدم نغماتٍ مبهمةً وخاويةً معرفيًّا لدرجةٍ تجعلها ذات عدد لانهائيٍّ من المعاني أمام المُتلقِّي، وفق حدسه الذَّاتي الوجدانيّ والفكريّ.

إنَّ علاقة الوصف اللُّغوي بالموسيقى علاقة من اتِّجاه واحد، فالموسيقى قد تستحضر عدداً لانهائيّاً من الكلمات اللُّغويَّة، «كلُّ شيء ممكن في تأويل الموسيقى، فالموسيقى لن تعترض على أيِّ معنى تحمله لنغماتها مهما بلغت درجة التَّعقيد والذَّاتيَّة»[٧]، ولكن اللُّغة نفسها لن تضيف أيّ شيء إلى الموسيقى. ولا يرجع هذا العجز التَّعبيريُّ المقصود إلى عدم قدرة لغة معيَّنة عن التَّعبير عن معنى ما، لكنَّ الحقيقة هي أنَّ الفشل في التَّعبير أمرٌ مشتركٌ بين كلِّ اللُّغات الإنسانيَّة الممكنة، وبالتَّالي فالمشكلة الحقيقية تكمن في بنية اللُّغة ذاتها، أو في قدرة الإنسان على التَّعبير اللغويّ. ذلك لأنَّ المفاهيم العقليَّة نشأت في عالم تتمايز أشياؤه، ومن ثَمَّ فإنَّ اللُّغة تستلزم نوعاً من التَّمايز بين الأشياء، وأيضًا بين صفات الشَّيء الواحد، أي تستلزم وجود حدود شيئيَّة واضحة حتّى يتسنّى للمرء استيعابها في مفهوم عقلي والتَّعبير عنها لغويّاً. فلو كانت اللُّغة لوحة مفاتيح، فليس هناك مفاتيح كافية لكي تكون قادرة على وصف كلِّ الفروق البسيطة اللَّانهائيَّة في الأفكار والأحاسيس. لذلك علينا أن نُعبِّر بما هو وراء الكلمات، علينا أن نبعث الغيوم الضَّبابيَّة كأنَّها الشَّفق الواقع بين النُّور والظَّلام بحيث يصنع هالة من الغموض حول تلك الكلمات الَّتي تقع فيما وراء اللُّغة فلا تحمل أي دلالة واضحة فيشتعل التَّناقض.

تعددت مواقف الفلاسفة في رؤية تأثير الموسيقى على النُّفوس، فيصفها البعض بأنَّ لديها القدرة على تهذيب الغرائز والسَّيطرة على الحيوانات المفترسة وشرور الإنسان، بسبب

٥- رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء (الجزء الأول)، إخوان الصفا، مراجعة خير الدين الزركلي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٨، ص ١٩٨.

6- Vladimir Jankélévitch, Music and the Ineffable, Trans. Carolyn Abbate, Princeton University Press, 2003 p.108

7- Ibid., p.11

طبيعتها، كنظام إيقاعيٍّ متناغم، وهذا التَّناغم يفرض النِّظام على كلِّ عشوائيَّة لا يمكن تحديدها، وبالتَّالي فهو يستطيع أن يفرض الحقيقة على كلِّ جنون، وأن يسيطر على كلِّ ما لا يمكن السَّيطرة عليه. فيقول الغزالي: «لله تعالى سرٌّ في مناسبة النَّغمات الموزونة للأرواح حتّى إنها لتؤثّر فيها تأثيراً عجيباً... ولا ينبغي أن يظنَّ أنَّ ذلك لفهم معاني الشِّعر، بل جارٍ في الأوتار حتّى قيل من لم يحرِّكه الرَّبيع وأزهاره، والعود وأوتاره، فهو فاسد المزاج ليس له علاج... فإذن تأثير السَّماع في القلب محسوس. ومن لم يحرِّكه السَّماع فهو ناقصٌ مائلٌ عن الاعتدال، بعيدٌ عن الرُّوحانيَّة، زائد في غلظ الطَّبع وكثافته على الجمال والطُّيور، بل على جميع البهائم، فإنَّ جميعها تتأثر بالنَّغمات الموزونة»[8]. وعلى الجانب الآخر، نجد من يصفها بأنَّ لديها القدرة على إثارة العاطفة والشَّهوة لدرجة الغياب الكامل للعقل، كفعل عرائس البحر «السِّيرينات» في الأوديسا، فهنَّ يُنشدن أغانٍ ساحرة بأصوات لا يمكن وصفها ليخطفن قلوب وعقول البحَّارَة المارِّين بجانب جزيرة كابري، فيَتُوهوا عن مقصدهم ويصطدموا بالصُّخور، أو يَظلُّوا بجوارهنَّ إلى الأبد.

مع بزوغ عصر العقلانيَّة، حاول الإنسان تقييد ذلك السِّحر بالهياكل العقلانيَّة محاولاً السَّيطرة عليها وتحديدها واستيعابها. فهو كإنسان عقلاني - كلُّ قراراته نابعةٌ من أرضيَّةٍ عقلانيَّةٍ صلبةٍ ولأسبابٍ منطقيَّةٍ - يرفض أن تُسيطر عليه عواطفه أمام شيء غير مفهوم. وهو ما يظهر جليّاً في قصَّةٍ كافكا Kafka «صمت السِّيرينات The Silence of the Sirens»، الَّتي جعل فيها كافكا أوديسيوس Odysseus يضع الشَّمع في أذنه مثله مثل طاقمه قبل ربط نفسه إلى صاري السَّفينة أيضًا حتّى لا يسمع غنائهنَّ على الإطلاق، بدلًا من الاكتفاء بربط نفسه إلى صاري السَّفينة حتّى يتسنَّى له سماع غنائهنَّ دون أن يَلقى حتفه في سرديَّة هومر Homer.

لكن كافكا في قصَّته يؤكِّد أنَّ لدى السِّيرينات سلاحًا أكثر فتكًا من الغناء، وهو الصَّمت الَّذي لا يَفرُّ منه أحد أبدًا، ولهذا صمتنَ تمامًا. لكن أوديسيوس لم يدرك ذلك، أو أنَّه أدرك ذلك، لكنَّه اصطنع جهله حتّى لا يُغضب الآلهة من كون انتصاره كاملًا، لكن في كلِّ الأحوال يعترف كافكا أنَّ الفهم الإنساني يتجاوز حدوده بشأن هذه المسألة. أمَّا بالنِّسبة إلى السِّيرينات، فقد فقدنَ رغبتهنَّ في الإغواء بعد أن أغواهنَّ لمعان عينيّ أوديسيوس، الَّذي يعكس ثقته في

٨- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٧٤٦.

ذاته، ونرجسيَّته، وتفكيره الَّذي انحصر في أدواته وهدفه، وتجاهله التَّام لهنَّ. ففي حين كان أوديسيوس الهوميري يصرخ لكي يَحِلَّ بحَّارته وثاقه، كان أوديسيوس الكافكي غارقًا في نرجسيَّته التي عزلته عن سحر العالم، فمات ذلك السِّر. وهو ما يذكِّرنا بقتل الإله عند نيتشه Nietzsche. ولهذا سَخِر جانكلفيتش من الرُّؤية الحداثيَّة الَّتي لا تَرى في العِلم فائدة سوى أنَّها وسيلة تحمينا من الإغراءات الَّتي تمارسها الظَّواهر السَّاحرة. لكن الحقيقة أنَّه لا مهرب أمام الإنسان من غناء السِّيرينات أو صمتهنَّ؛ أيْ من التَّجربة الوجدانيَّة الذَّاتيَّة، الَّتي تشمل أيضًا الوعي، والفنّ، والدِّين، والفلسفة، فهي ما يجبر العلم، والعقل، على الاعتراف بحدودهما.

من ثَمَّ طالب كلٌّ من أفلاطون Plato في الغرب، وكونفشيوس Confucius في الشَّرق، بأن تكون الدَّولة هي المُنظِّمة لتأثيرات الموسيقى، وألَّا تترك تلك القدرة الخارقة في يد أي موسيقي مجهول[9]؛ لأنَّها وحدها دونًا عن غيرها من الفنون تخترق الإنسان؛ لتصل إلى مركز الرُّوح مباشرة، فتعيد تشكيل الشَّخصيَّات. ومن ثَمَّ فإنَّه «عندما تتغيّر أنواع الموسيقى الشَّائعة في دولة ما، تتغيَّر القوانين الأساسيَّة لهذه الدَّولة»[10]. ولقد احتفى أفلاطون بأسبرطة لذلك، فيقول: إنَّ مُشرِّعيها كانوا لا يسمحون لأيٍّ من شبابهم بالسَّفر خارج أسبرطة إلى المدن الأخرى؛ خشية أن يتخلُّوا عمَّا تعلَّموه في مدينتهم. «فقد كانوا أصحاب أفضل تعليم فلسفي وحجاجي. فإذا اخترت أن تتحدَّث مع أحدهم، ستجده يتحدَّث بشكلٍ ضعيفٍ؛ ولكن سرعان ما يصيب هدفه بملاحظةٍ ثاقبةٍ، قصيرةٍ ومحدَّدةٍ - كأنَّها سهمٌ مميتٌ - يجعل مُحادِثه يبدو كالطِّفل العاجز»[11]. ويرجع هذا، وفق بلوتارخ Plutarch، إلى أنَّ حكيمهم الأعظم ليكرجوس Lycurgus علَّمهم الانضباط بواسطة الصَّمت كأداة، فجعل كلامهم في غاية التَّحديد والإيجاز. فعلى سبيل المثال: «عندما كتب إليهم فيليب المقدونيّ Philip بعد غزوه لليونان عمَّا إذا كان يجب أن يأتيهم كصديقٍ أم كعدوٍّ، فرَدُّوا عليه قائلين: «لا هذا ولا ذاك»،

٩- وصل الأمر بفلاسفة الكونفشيوسية إلى القول بأنه لو تركت اللغة إلى العامة فإنها ستتحول إلى فوضى، ولهذا فإن ابتكار الألفاظ وتطور اللغة يجب أن يكون حقًا للملوك الحكماء فقط، أما إذا حاول غيرهم فعل ذلك فإن عمله سيعدّ جريمة كبرى ويعاقب باعتباره مزورًا. ولقد نُقِل عن كونفوشيوس أنه قال: «إذا كانت الأسماء غير صحيحة، فإن اللغة لن تتوافق مع حقيقة الأشياء. وإذا حدث ذلك، سيستحيل متابعة الأمور بنجاح. وإذا قدمت الجزاءات بشكل غير صحيح، فإن الناس لن يعرفوا كيف يتحركوا سواء باليد أو بالقدم» [Confucius, The Analects - 13].

10- Plato, Republic, 4.424c
11- Plato, Protagoras, 342e

فأرسل إليهم مرَّة أخرى يقول: «لو غزوت لاكونيا [مقاطعة أسبرطة]، سأدمِّر مزارعكم، وأذبح شَعبكم، وأهدم مدينتكم»، فردّوا عليه قائلين: «لو». وقد اشتهرت ردودهم في العالم القديم حتّى إنَّه قد تمَّ تسميتها بالجُمَلِ اللَّاكونيَّة Laconic phrases نسبة إلى مقاطعتهم.

إذا نظرنا في الشِّعر بوصفه نظامًا ذا إيقاع موسيقي، سنجد أنَّ تأثيره أضعف وجدانيًّاً من تأثير الموسيقى بحكم كونه لغويّاً أنطولوجيًّا، حيث تُخاطِب معانيه العقل أكثر من الموسيقى، ومن ثَمَّ كان عند العقلانيِّين أسمى الفنون. يقول مارسيليو فيتشينو Marsilio Ficino أحد أفلاطوني عصر النَّهضة: «الشِّعر أسمى من الموسيقى، لأنَّ الكلمات تتحدَّث لا إلى الأذن وحدها، وإنَّما إلى العقل أيضًا. ومن ثَمَّ فهو موسيقى العقل الإلهيّ ذاته، ومن خلال آثاره يمكن للمرء سماع الإله ذاته مباشرة»[12]. لكن الملاحظ أنّ الأصل الأفلاطونيّ يفسِّر قوة الشِّعر بوصفها اجتماع العقلانيّ وغير العقلانيّ معًا، فيقول أفلاطون في محاورة فيدروس Phaedrus: إنَّ الشِّعر هو أحد صور الجنون الإلهيّ، بوصفه سلوكاً غير عقلانيٍّ تلهمنا به ربَّات الشِّعر الإلهيّة لنقترب من الحقيقة، «فالشِّعر الأرضيُّ يَخفت إزاء شعر من مسّهم الجنون الملهم»[13].

في وصف هذا الجنون الشِّعري الملهم، يصف النَّاقد الإنجليزي توماس دي كوينسي Thomas De Quincey ربَّات الحزن الثَّلاث: «هنَّ لا يتحدَّثن، فمن بعظمتهنَّ يزدري عيوب اللُّغة. فهنَّ قد ينطقن بواسطة أعضاء الإنسان عندما يسكنّ في قلوب البشر، لكن فيما بينهنَّ ليس هناك صوت؛ فيسود مملكتهنَّ الصَّمت الأبديُّ... كنت قد سمعت على الأرض ألغازهنَّ، والَّتي كان يفكُّ شفرتها في كثير من الأحيان القيثارة والأرغن. فهنَّ مثل الله، بما أنهنَّ خادماته، يُبدين سرورهنَّ لا بالأصوات الفانية، ولا بالكلمات الضَّالة، بل بالعلامات في السَّماء، والتَّغيُّرات على الأرض، والنَّبضات في الأنهار السِّرِّيَّة، والشِّعارات المرسومة على الظَّلام، والهيروغليفيَّة المكتوبة على صَحفِ الدِّماغ. فهنَّ يتحرَّكن في متاهاتٍ من بعيدٍ؛ وأنا أُفصح عن الخطوات وأقرأ الإشارات. يتآمرن معًا؛ وعلى مرايا الظَّلام تَتبَعُ عينيَّ أحداث دسائسهنَّ. فلهنَّ الرُّموز، ولي الكلمات»[14].

12- Silent Poetry: Essays in Numerological Analysis, Edit. Alastair Fowler, Routledge & K. Paul, London, 1970, P. 22

13- Plato, Phaedrus, 245a

14- Thomas De Quincey, Confessions of an English Opium-Eater, Broadview Press, Canada, 2009, p. 197

كما تظهر علاقة الشِّعر بالصَّمت، من خلال تحليل هايدجر Heidegger لعلاقة اللُّغة بالوجود، فيقول: «عندما نفشل في العثور على الكلمة المناسبة نترك ما نريد قوله بدون أن يُقال، ومن ثَمَّ نمرُّ بلحظات تَلامُسنا اللَّحظي مع جوهر اللُّغة دون أن نُفكِّر فيها بحق. لكن عندما تكون المشكلة صياغة ما لم يُقل لغويّاً بعد، فإنَّ كلَّ شيءٍ يعتمد على ما إذا كانت اللُّغة تمنحنا الكلمة المناسبة أو تحجبها، وهذا هو حال الشَّاعر»(١٥). فبما أنَّ الشِّعر أعلى الصُّور اللُّغويَّة الإبداعيَّة، فإنَّ الشَّاعر يصمت ليسمع نداء الوجود، قبل أن يَستجيبَ له ويحوِّل ما لم يُقال إلى ما يُقال. ومن ثَمَّ يرى هايدجر في مقاله «أصل العمل الفنِّي The Origin of the Work of Art»: «أنَّ كلَّ فنّ، بوصفه يتيح الحدوث لظهور الموجود، يكون في جوهره شعرًا».

هكذا يمكننا فهم عبارة هايدجر في «رسالة عن الإنسانيَّة Letter on Humanism»: «اللُّغة هي مسكن الوجود، وفيها يُقيم الإنسان. ويحرسها أولئك الَّذين يفكِّرون [الفلاسفة] والَّذين يَخلُقون بالكلمات [الشعراء]». أي إنَّ الوجود المُحتجِب يتكشَّف عبر كلمات اللُّغة، فاللُّغة تَهِبُ الوجود للأشياء [الموجودات] الَّتي عندما يسمِّيها الشَّاعر، بوصفه رسول الوجود، فإنَّ الكلمات تكشف عنها وتُظهرها. وإذا وافقنا برجسون وأيضًا أدورنو Adorno في أنَّ الفلسفة «محاولة التَّعبير عمَّا لا يمكن الحديث عنه»(١٦)، فسنقول: إنَّ الفيلسوف الحق، والشَّاعر الحق، يجاهدان في سبيل العثور على الكلمة الَّتي تكشِف عن الوجود، فهما ينطقان بما لم يُنطَق به من قبل. ولهذا اعتبر أفلاطون الفلسفة «أعظم أنواع الموسيقى»(١٧)، لأنَّها تعبير عن أفكار العقل الإلهيّ ذاته، عن الحقيقة، واعتبر برقلس Proclus الفلسفة بمنزلة «تراتيل للآلهة».

لكن ما يجعل تأثير الموسيقى أشدّ مقارنة ببقيَّة الفنون هو غموضها الذَّاتي المطلق، والَّذي يظهر في الشِّعر بشكلٍ مقيَّدٍ نتيجة وجود العنصر الكلاميّ. ذلك «لأنَّ التَّناغم الخفيَّ وغير المحدد أقوى تأثيرًا من التَّناغم الظَّاهر والمحدَّد»(١٨). يقول جيمس أشر James Ussher في عمله «مقال عن الذَّوق Discourse on Taste»: «تمنحنا الموسيقى إحساسًا بالجلال نتيجة الإدراك المتحيِّر، أو نتيجة الشُّعور بالجهال بما يكفي لإشعال المخيِّلة، ولكن الَّذي يمنعه غموضه من أن يكون موضوعًا للمعرفة، فيحاول العقل احتواء هذا الجهال الغامض في مفهوم

15- Martin Heidegger, On the Way to Language, Trans. Peter D. Hertz, Harper & Row Publishers, New York, 1971, p. 59
16- Theodor W. Adorno, Hegel: Three Studies, The MIT Press, Massachusetts, 1993, p. 102
17- Plato, Phaedo, 61a
18- Vladimir Jankélévitch, Music and the Ineffable, p.10

محدَّد بغرض الاستيعاب والفهم؛ لكنَّه يغرق ويهرب من قبضتنا، مثل الأفكار الذَّائبة للأحلام البهيجة، الَّتي لا هي في متناول الذَّاكرة، ولا هي غائبة تمامًا».

وهو ما دفع أدورنو لوصفها في مقاله «الموسيقى واللغة Music and Language» قائلًا: «تحوي الموسيقى بُعدًا لاهوتيًا. فما تقوله ظاهر ومُحتجِب في آنٍ واحدٍ، مثل: اسم الإله الَّذي أُعطِيَ شكلًا». فإذا كانت الموسيقى جميلة، فإنَّ التَّأمل فيها جليلٌ، لأنَّنا نفشل في احتواء التَّجربة الحسِّيَّة في المفهوم، ولهذا يمكن القول: إنَّ الموسيقى في حالة انفلاتٍ معرفيٍّ ولغويٍّ دائم. ومن ثَمَّ يمكننا فهم وصف عدد من الفلاسفة للموسيقى، وبالأخصّ اللَّاعقلانيُّون، بأنَّها ذات طبيعة ميتافيزيقيَّة.

يأتي على رأس هؤلاء شوبنهاور Schopenhauer الَّذي اعتبر أنَّ الفنون تُجيبُ عن سؤال «ماهيَّة الحياة؟»، إلَّا أنَّه على الرغم من رؤيته لبقيَّة الفنون على أنَّها مُجرَّد تعبيراتٍ جزئيَّة وغير مباشرة عن تلك الإرادة[١٩]، اعتبر أنَّ الموسيقى هي أسمى الفنون، لأنَّها تعبيرٌ مباشرٌ نقيٌّ عن الإرادة الواحدة الَّتي تقف وراء وجود هذا العالم بأكمله. فصرَّح بالتَّناقض الكامن في أطروحته قائلًا: «إنَّه من المستحيل إثبات هذا التَّفسير، لأنَّه يَفترض ويُقيم علاقة بين الموسيقى، كتمثُّل، وبين [الإرادة] الَّتي لا يمكن أن تكون بطبيعتها تمثُّل قط»[٢٠]. ولهذا اعتبر أنَّه من الخطأ أن نربط بين الموسيقى والكلمات؛ لأنَّها حينها ستحاول التَّحدث بلغة ليست لغتها. إنَّ الإجابة التي تُقدِّمها الموسيقى عن سؤال الحياة لا يمكن نقلها إلى الإطار العقلانيّ الَّذي تحكمه التَّمثُّلات والكلمات، فهي ممارسة غير واعية للميتافيزيقا؛ تفلسف بلا وعي.

وهو المعنى نفسه الَّذي أكَّد عليه نيتشه، قائلًا: «من المستحيل أن تعبِّر اللُّغة تعبيرًا كافيًا عن الرَّمزيَّة الكونيَّة للموسيقى، لأنَّ الموسيقى ترمز إلى التَّناقض الأصلي والألم الأصليّ في قلب الوحدة الأولى، وبالتَّالي فهي ترمز إلى مجالٍ يتجاوز كلَّ الظَّواهر ويسبقها، والأصحُّ أن نقول: إنَّ كلَّ الظَّواهر، بالنسبة إليها، هي مجرَّد رموز. ومن هنا فإنَّ اللُّغة، بوصفها أداة الظَّواهر

١٩- الإرادة هي القوة غير الشخصانية وغير الملموسة وغير المنطقية التي وضعها شوبنهاور في قلب فلسفته بوصفها الوجود الحقيقي الوحيد، بينما كل شيء آخر عداها هو مجرد تمثل ظاهري لها. وجميع الفنون في نظر شوبنهاور، باستثناء الموسيقى، هي تجسدات مباشرة لمجموعات من المثل الأفلاطونية. والمثل الأفلاطونية ما هي إلا تجليات مباشرة، وإن كانت جزئية، للإرادة. أما الموسيقى فهي تعبير مباشر عن الإرادة ذاتها.

20- Arthur Schopenhauer, The World as Will and Representation Vol. 1, Trans. E. F. J. Payne, Dover Publications, New York, 1966, p. 257 ($52)

ورمزها، لا يمكنها التَّعبير عن الأعماق الباطنة للموسيقى، وكلُّ ما في مقدور اللُّغة هو أن تحاول محاكاة الموسيقى، أي أن تلامسها بشكل سطحيٍّ. فلو اجتمع للشِّعر الغنائي كل ما في الدُّنيا من فصاحة، لن يقرِّبنا من معناها الباطني خطوة واحدة»[٢١]. ومن ثَمَّ يصبح من الطَّبيعي لنيتشه أن يرى تبرير الوجود والعالم ظاهرة فنِّيَّة. ومن ثَمَّ يرى جانكليفتش «أنَّه حتَّى لو لم يكن الصَّوت الغامض للموسيقى كاشفًا لأيِّ أسرار مُتجاوزة للطَّبيعة، فإنَّه على الأقل يذكِّرنا باللُّغز الَّذي نحمله بداخلنا»[٢٢].

إنَّ علّة عجزنا اللُّغويّ والمفاهيميّ هنا ترجع إلى وجود إدراك معرفيٍّ معيَّن بشكل تابع للتَّمييز الأنطولوجي، فنحن نستطيع التَّفريق بين الشَّيء واللَّاشيء أو بين الوجود والعدم؛ لأنَّنا نستطيع تحديدهما، لكنَّنا نفشل في تحديد ما هو بين الوجود والعدم، تلك الأشياء الَّتي تنتمي إلى الوجود مثلما تنتمي إلى العدم، فهي تقريبًا لا شيء بقدر ما هي تقريبًا شيء، وهذا الانفلات الوجوديُّ هو ما يتجلّى لنا بوصفه انفلاتًا معرفيّاً بشكل مماثل. ممَّا حتَّم على جانكليفتش وضع تقسيم كامل للمعرفة عند الإنسان ليوضِّح أفكاره، فقسَّم المعرفة إلى ثلاثة أقسام تتَّصل ببعضها البعض هرميّاً، فكلُّ مستوى يتمُّ هيكلته وفهمه وفقًا للمستوى الأعلى منه، كالتَّالي:

المعرفة الحسِّيَّة: من الحواسّ نتيجة الخبرة التَّجريبيَّة في العالم المحيط بنا، والَّتي من طبيعتها أنَّها جزئيَّة وقاصرة وفقًا لمنظور الإنسان المحدود، فلا تصل بنا إلى الحقيقة الكلِّيَّة، بل كلّ ما تستطيع فعله هو أن تصل بنا إلى أفكار نسبيَّةٍ محدودةٍ وعلاقات أخرى على المستوى نفسه، كأنَّها شبكة، بلا بداية أو نهاية. فيمكننا القول: بأنَّها تُجيب فقط عن الأسئلة الَّتي تتناول الأحداث ببُعديها الزَّماني والمكاني، ولهذا فهي معرفة ما هو متحقِّق بين الممكنات.

المعرفة العقليّة أو فوق الحسِّيَّة: المعنيَّة بتوفير شروط إمكان المعرفة الحسِّيَّة، والَّتي تحدِّد كيفيَّة هيكلة المعرفة الحسِّيَّة وفقًا للعقل باستعمال ما يتضمَّنه من مبادئ عقليَّة مثل: السَّببيَّة والتَّجريد، ومبادئ منطقيَّة، مثل: قانوني الهويَّة وعدم التَّناقض، فيمكننا القول: إنَّها معرفة ما هو ضروري أو معرفة البديهيَّات العقليَّة الفطريَّة. فتتحوّل المعرفة من مجرد إجابة عن أسئلة الأحداث ببعديها الزَّماني والمكاني، إلى الإجابة عن أسئلة السَّببيَّة والكيفيَّة، وهكذا نستطيع فهم المعرفة الحسِّيَّة والخبرة التَّجريبيَّة والعالم المحيط بنا، وتكوين سلسلة من

21- Friedrich Nietzsche, The Birth of Tragedy, Trans. Clifton P. Fadiman, Dover Publications, New York, 1995, p. 19 - 20

22- Vladimir Jankélévitch, Music and the Ineffable, p. 155

الاستدلالات المنطقيّة الّتي تتجاوز حواسنا القاصرة الخاضعة لبُعدَي الزّمان والمكان، بل وأيضًا تصحيح نتائج المعرفة الحسّيّة لدرجة رفضها في بعض الأحيان، مثل: حالات الأحلام والهلاوس. فالتّفكير الاستدلالي لا يمكن أن يبدأ إلّا انطلاقًا من هذه المبادئ الفطريّة. ومن ثَمَّ فإنّه يمكننا القول: بأنّ هذه المعرفة الفطريّة هي حدسٌ عقليٌّ خالص [إدراك مباشر من دون إرادة أو استدلال]، يمكن صياغة قضاياه لغويّاً. ولكن هذه القضايا لا تحتمل إمكانيّة الصّواب والخطأ أو الصّدق والكذب، وإنّما تحتمل الوجود أو عدم الوجود، فإن كانت موجودة تصبح هي الحقائق الضّرورية الّتي تجعل أي فكرة ممكنة، وأي فكرة خارجة عنها تناقض يستحيل معه الفكر والاستدلال. فهذه الحقائق الضّروريّة حقائق أبديّة خارجة عن الزّمان والمكان، ومستقلّة عن الاعتقاد البشري. فتظلُّ الحقيقة حقيقة مهما كانت الآراء حولها.

سؤال الوجود

وصولًا إلى تلك اللّحظة، يمكن القول: إنّ تقسيم جانكليفتش مكافئ لتقسيم كانط. لكن جانكليفتش خطا خطوة إضافيّة في اتّجاه التّعالي المطلق، لأنّ الوجود كان يشكّل له اللّغز الأعظم. فحدود هذه المعرفة العقليّة هي الحقيقة، والمنطق، والوجود، وهي المقدّمات الّتي لا يمكن التّفكير أو النُّطق دونها، ومن ثَمَّ كانت بداية المعرفة هي اليقين لا الشّك. لكن إذا نظرنا إلى الحقيقة، نجد أنّنا نؤكّد حقائق، دون أن نسأل أنفسنا عن ماهيّة الحقيقة وعلّتها. وإذا نظرنا إلى المنطق، نجد أنّنا نقرُّ بضرورات واستحالات، دون أن نسأل أنفسنا عن ماهيّتها وعلّتها. وإذا نظرنا إلى الوجود، نجد أنّنا نؤكّد وجود الأشياء، دون أن نسأل أنفسنا عن ماهيّة الوجود وعلّته.

لكن أي محاولة للتّفكير العقلي سترتبط حتميّاً بين المفاهيم الثّلاثة، فعندما ننطلق من الحقيقة، نرفض اللّاحقيقة، وتلك هي الصّيغة الفطريّة لقانون عدم التّناقض المنطقي. وعندما نتسائل عن علّة وجود الحقيقة بدلًا من نقيضها، نصل إلى مبدأ العلّة، ومنه نصل بشكل حتميٍّ إلى سؤال الوجود، فكما يقول ليبنتز Leibniz: إنّه لكل قضيّة صادقة «يوجد علّة كافية لبيان لماذا تحقّقت هذه القضيّة بدلًا من نقيضها. وبالنّظر إلى هذا المبدأ، فإنّ السُّؤال الأوّل الّذي يمكننا طرحه هو: **لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء؟**»[٢٣].

23- G. W. Leibniz, «Principles of Nature and Grace» in «Philosophical Essays», Trans. Roger Ariew, Hackett Publishing, Indianapolis, 1989, p. 210 (#7)

وهذا هو سؤال الوجود الَّذي اعتبره هايدجر السُّؤال الأوّل في الفلسفة، لأنَّه من المؤكد أنَّه قد «مسَّ كل إنسان مرَّة واحدة على الأقل في حياته»[٢٤]. فمع أوَّل احتكاك بالوجود، رأى الإنسان العدم. ومع أوَّل احتكاك بممكن الوجود، رأى الإنسان واجب الوجود. ومع أوَّل احتكاك بالمحدود المتناهي القاصر، رأى الإنسان اللَّامحدود اللَّامتناهي المطلق. وهو أيضًا السُّؤال الأكثر اتِّساعًا في الفلسفة لأنَّ «مجال السُّؤال يعثر على حدوده فقط في العدم... إنَّ سؤالنا هذا يمكن أن يصل حتّى الآن إلى الحدود التي لا نستطيع مطلقًا أن نذهب أبعد منها». وهو أيضًا السُّؤال الأعمق في الفلسفة لأنَّه «لا يبحث عن الأسباب الَّتي هي من النَّوع نفسه أو المستوى نفسه، بل ينفذ إلى الحدِّ النِّهائي».

فهذا الوجود يظلُّ سؤالاً مفتوحًا لأنَّنا نعي أنَّه لغزٌ غامض، اللُّغز الأوَّل، بل وربَّما اللُّغز الوحيد، لأنَّه يحوي كلَّ الألغاز الأخرى بداخله. فيمكن القول: بأنَّ التُّراث الإنساني بأكمله محاولة للإجابة عن هذا السُّؤال الذي يثيره لغز الوجود. وهو اللُّغز الَّذي أقرَّ كانط Kant بوجوده باعتباره نتيجة عقليَّة حتميَّة، فيقول في مقدِّمة «نقد العقل المحض»: «للعقل البشري، في نوع من معارفه، هذا القدر الخاصّ: أن يكون مرهقًا بأسئلة لا يمكنه ردَّها، لأنَّها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه؛ ولا يمكنه أيضًا أن يجيب عنها، لأنَّها تتخطَّى كُلِّيَّة قدرة العقل البشري... إنَّ الضَّرورة اللَّا مشروطة الَّتي نحتاج إليها، حاجتنا الَّتي لا غنى عنها لمسند أخير لكلِّ الأشياء، هي الهوَّة الحقيقيَّة للعقل البشري»[٢٥]. فيقول توما الأكويني Thomas Aquinas: «توجد في كلِّ إنسان رغبة طبيعيَّة في معرفة سبب أي أثر يراه؛ ومن ثَمَّ كان تَعجُّب الإنسان. ولكن إذا لم يتمكَّن عقل المخلوق العقلاني من الوصول إلى السَّبب الأوَّل للأشياء، فإنَّ الرَّغبة الطَّبيعيَّة ستبقى عقيمة»[٢٦].

لهذا يقول شوبنهاور: إنَّ سؤال الوجود بالنِّسبة إلى الإنسان مشكلة أساسيَّة، «فحتَّى أكثر الأشخاص جهلًا وضيقًا في الأفق يدركونها أحيانًا بوضوح، ولكنَّها دائمًا في وعي الجميع، وبخاصَّة كلما كان العقل أكثر إشراقًا وتأمُّلًا، كلما كان اكتسابه من الثَّقافة أعظم. وأخيرًا، في العقول الفلسفيَّة، الَّتي أثارها ما يسمِّيه أفلاطون بالعجب أو الدَّهشة الَّتي تستوعب بكلِّ

٢٤- مدخل إلى الميتافيزيقا، مارتن هايدغر، ترجمة: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١٥، ص ١٩٦-١٩٧.

٢٥- نقد العقل المحض، كانط، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ٢٥، ٣٠٥.

26- Thomas Aquinas, Summa Theologiae, part 1, question 12, article 1

شدَّتها هذه المشكلة الَّتي تَشغل باستمرار الجزء النَّبيل من البشريَّة في كلِّ عصرٍ وفي كلِّ بلدٍ، ولا تسمح لها بالرَّاحة. في الواقع، فإنَّ عجلَة التَّوازن الَّتي تحافظ على حركة ساعة الميتافيزيقا الَّتي لا تتوقَّف أبدًا، هي المعرفة الجليَّة بأنَّ عدم وجود هذا العالم هو بنفس قدر إمكانيَّة وجوده»[٢٧]. ومن ثَمَّ كانت قبلة الفلسفة هي الوجود بأكمله، والدَّهشة هي أوَّل انطباعات الفيلسوف أمام هذا الوجود عندما يدرك أنَّه ممكن وليس ضروري، فيقول فيتجنشتاين: «تكشف وقائع الموجودات عن السُّؤال لا الإجابة، لأنَّ اللُّغز الصُّوفي لا يكمن في الكيفيَّة الَّتي عليها العالم، وإنَّما في وجوده من الأساس»[٢٨].

يستلزم هذا السُّؤال أن يَنظر المرء إلى الوجود ككل بنظرة عقليَّة، لا إلى الموجودات بنظرة تجريبيَّة، وحينها سترى أنَّ الوجود غير ضروريّ في ذاته، مثلما كتب ماكس شيلر Max Scheler: «إنَّ ذلك الَّذي لم ينظر في هاوية العدم المطلق، سيُغفل تمامًا المحتوى الإيجابي البارز لإدراك أن هناك شيئًا بدلًا من لا شيء»[٢٩]، أو مقابلها الصُّوفي في عبارة المتصوِّف أنجليوس سيلسيوس Angelus Silesius: «الألوهة لا شيء بل أكثر من لا شيء، فوحده من يرى العدم في كلِّ شيء يرى الله»[٣٠]. ومن ثَمَّ يقول ويليام جيمس William James في مقاله «عاطفة العقلانيَّة The Sentiment of Rationality»: «يمكن القول: إنَّ مفهوم العدم هو أصل التَّوق الفلسفي بأدقِّ وأعمق معانيه. إنَّ الوجود المطلق لغز مطلق، لأنَّ علاقته بالعدم لا تدخل في إطار المعقوليَّة ولا الفهم».

لكن الرَّبط السَّابق بين العدم وسؤال الوجود، دفع برجسون إلى رفض سؤال الوجود لأنَّه ظنَّ أنه يفترض مسبقًا حقيقة العدم، وهذا الافتراض المسبق هو وهم محض، لأنَّ فكرة العدم المطلق ليس لها معنى أكثر من معنى الدَّائرة المربَّعة. وفي مقاله «الممكن والواقعي» Le possible et le reel قال: إنَّه تناقض لأنَّ العدم: هو غيابٌ تامٌّ، والغياب ما هو إلَّا إحلال بآخر، ومن ثَمَّ فإنَّ «العدم هو إحلال ليس بإحلال، أي تناقض ذاتي». والحقيقة أنَّ العدم يصبح مفهومًا متناقضًا فقط عند تَشَيُّئه، فيصبح على صورة القضيَّة «شيءٌ ليس بشيء»، سواء

27- Arthur Schopenhauer, The World as Will and Representation Vol. 2, Trans. E. F. J. Payne, Dover Publications, New York, 1966, p. 171

28- Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico Philosophicus, Trans. D. F. Pears and Brian McGuinness, Routledge, New York, 2001, p. 88

29- Herbert Spiegelberg, The Phenomenological Movement: A Historical Introduction, Kluwer Academic Publishing, Dordrecht, 1994, p.287

30- Cherubinischer Wandersmann, Strophe 111

أكانت علّة التَّشيُّؤ هي وجوده أو وصف ماهيَّته. ولكن عندما نتحدَّث عن غياب كل وجود، أو نقيض الوجود، فالعدم هنا ليس بشيء. ومن ثَمَّ يقول كانط: «لا يوجد تناقض منطقي داخلي في نفي كلّ شيء، لأنَّه حتّى يكون هناك تناقض، يلزم إثبات الشَّيء ونفيه في الوقت نفسه»[٣١]. أمَّا تحليل برجسون لمفهوم الغياب باعتباره إحلال بآخر، فهو تحليلٌ يعتمد على مَلكة التَّصور [التَّخيُّل] لا العقل المجرَّد، أي إنَّه مقيَّدٌ بالحِسِّ لا بالمنطق، والحسُّ لا يستطيع تجاوز الوجود، لأنَّه محكوم ببعدَيِّ الزَّمان والمكان كأيِّ معرفة تجريبيَّة أخرى، ومن ثَمَّ فإنَّ تحليله لا معنى له من المنظور المنطقي.

إنَّ مفادَ خطوتنا نحو التَّعالي تفسيرُ ما يجعل الوجود حقيقة، بنفس قدر تفسير ما يجعل المنطق ضرورة، وما يجعل الضَّرورة المنطقيَّة حدّ الحقيقة المحيطة بالممكن منطقيّاً، وما يجعل التَّناقض المنطقيَّ خارجاً عنها، وهذه الأسئلة تقع على حدود المنطق؛ لأنَّها مؤسِّسة للمنطق، فهي تنتمي إلى ميتافيزيقا المنطق، بالطَّريقة نفسها الَّتي ينتمي إليها سؤال الوجود لميتافيزيقا الوجود. ومن ثَمَّ يلزم هنا تتبُّع تحليل فيتجنشتاين للعلاقة بين المنطق والوجود، كما أوضحها على النَّحو التَّالي في كتابه «الرِّسالة المنطقيَّة الفلسفيَّة»[٣٢]:

تكمن سلطة المنطق وقِبليَّته في استحالة التَّفكير بشكلٍ غير منطقي، فالمنطق كفيل بنفسه [٥.٤٧٣]. فكلُّ وقائع العالم ممكنة منطقيّاً، ومن ثَمَّ فهي قضايا واقعة بين حدَّي الضَّرورة المنطقيَّة والتَّناقض المنطقي [٦.٣٧٥]. فالمنطق يملأ العالم؛ لأنَّ حدود العالم هي القوانين المنطقيَّة [٥.٦١]، ومن ثَمَّ تُمثِّل قضايا المنطق هيكل العالم وترسم حدوده باعتبارها ضرورة [٦.١٢٤]، لأنَّه لا ضرورة سوى الضَّرورة المنطقيَّة [٦.٣٧]. ومن ثَمَّ فحدود العالم، هي حدود اللُّغة، هي حدود المنطق، هي حدود العقل [٥.٦]. وبما أنَّ الذَّات لا تظهر في العالم من منظور الشَّخص الثَّالث وإنَّما بها يظهر العالم، فالذَّات [الوعي] هي حدُّ العالم الَّتي لا تنتمي إلى وقائع العالم [٥.٦٣٣]. وبما أنَّ القيمة لا تظهر في وقائع العالم، لأنَّ الأخلاق، والجماليَّات، والدِّين لا يمكن تحليلها منطقياً ولا التَّعبير عن ماهيَّتها المطلقة لغويّاً، فهي تقع كلُّها خارج العالم [٦.٤١]، لأنَّها متعالية مثل المنطق [٦.٤٢١، ٦.١٣]. ومن ثَمَّ فالإرادة الأخلاقيَّة لا

31- Immanuel Kant, «The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of The Existence of God» in «Theoretical Philosophy: 1755-1770», Trans. David Walford, Cambridge University Press, 1992, p. 123

32- Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico Philosophicus, p. 57 – 89

تظهر في وقائع العالم أيضًا [٦.٤٢٣]. وما يجعل القيمة كذلك، أي الله بوصفه علّتها، لا ينتمي إلى داخل العالم أيضًا، لأنَّ الله لا يكشف عن نفسه داخل العالم [٦.٤٣٢]. ومن ثَمَّ لا يمكن صياغة ما هو ترنسندنتالي بشكلٍ منطقيٍّ أو لغويٍّ [٦.٤٢ - ٦.٤٢١]. فهناك بالفعل ما لا يمكن التَّعبير عنه. وهو يُظهر نفسه فيتجلَّى؛ إنَّه الجانب الصُّوفي [٦.٥٢٢]؛ لغز وجود العالم [٦.٤٤]، والشُّعور بأنَّ العالم كلٌّ محدَّدٌ [٦.٤٥]، رُسِمَت حدوده الوجوديَّة بواسطة المنطق، واللُّغة، والمطلقات المتعالية.

لهذا فإنَّ سؤال الوجود، باعتباره السُّؤال التَّأسيسي، ينسحب على كلِّ المطلقات. فتلك المطلقات، كما هي في ذاتها، لا يمكن أن تُحلَّل منطقيًّا، ولا أن يحيط بها أيّ مفهوم عقليّ، ولا أن تعبِّر عنها أيُّ لغة، ومن ثَمَّ لا يمكن استخلاصها من داخل العالم الطبيعاني التَّجريبي[٣٣]، فهي ما

٣٣- بما أن التجربة تخبرنا فقط عما هو حاصل أو ما قد حصل سابقًا [الوقائع]، وليس بما يلزم حصوله [اللوازم المعيارية]؛ وبما أن أي استنتاج سيكون من نفس طبيعة مقدماته، فإن التجربة لا تخبرنا عمّا هو معياري أو ضروري أن يكون، سواء أكان ضرورة قيمية، أو منطقية. ومن ثَمَّ حاجج هيوم بعدم وجود معيارية ميتافيزقية موضوعية لاستحالة تأسيسها تجريبيًا، مما انتهى به إلى الشكّ المعرفي وبغيره إلى النسبية الأخلاقية. فمقصلة هيوم، وأطروحة المغالطة الطبيعانية لجورج مور، تقضي باستحالة تأسيس أي قيمة ميتافيزقية معيارية مطلقة [كما هي في ذاتها] بشكل طبيعاني خالص، أي من خلال ردّها إلى خصائص طبيعية، لأن المسارات الطبيعانية وقائعية لا معيارية ولا قيمية؛ كحال ردّ الأخلاق إلى الشعور بالمتعة، أو السعادة، أو البقاء التطوري التي تتعارض نسبيتها مع الضرورة الأخلاقية المعيارية، أو إلى بعض نتائج المنهجية العلمية رغم كون العلم أداة عمياء قيميًا، وكحال ردّ المنطق إلى الاستقراء عند جون ستيورات مل رغم تعارض قصوره [إمكانية وجود مثال مضاد] مع الضرورة المنطقية المعيارية.

وفي ذلك يكمن سرّ اختلاف المنطق والرياضيات البحتة عن العلوم الطبيعية التجريبية. فقوانين المنطق قبلية [فبدونه لا يمكن التفكير من الأساس، كما يقول الرواقي ابكتيتوس: «تكمن سلطة المنطق، في أنه بدونه لن تعلم ما إذا كان المنطق ضروريًا أم لا»، فلا موقع للعقل خارج قانون عدم التناقض لأنه بديهي حدسي، والذي عند محاولة نقضه يبرر نفسه ذاتيًا عبر استحالة نقيضه]، وأيضًا صورية [تعتمد على الصورة التركيبية للقضية بغض النظر عن محتواها، وبشكل مستقل تمامًا عن التجربة على العكس من القوانين العلمية التجريبية]. ومن ثَمَّ يقول كانط عن محاولة بعض النفسانيين اشتقاق قواعد المنطق من المبادئ النفسية [التفكير البشري]: «كأنهم يحاولون اشتقاق الأخلاق من الحياة... فالسؤال في المنطق يكون عن القوانين الضرورية لا القوانين الاحتمالية؛ ليس كيف نفكّر [وصفية]، وإنما كيف يجب أن نفكّر [معيارية]». انظر:

Immanuel Kant, Introduction to Logic, Trans. Thomas Kingsmill Abbott, Barnes & Noble, New York, 2005, p. 5-6

لكن فريجه Gottlob Frege انتقد اكتفاء كانط بالمعيارية الفكرية للمنطق القبلي، على الرغم من كون ذلك مفهومًا في ضوء مثالية كانط القاضية بأن العقل يشكّل الواقع، لأن مجرّد كون ملكاتنا العقلية قادرة على الوصول إلى المعارف الرياضية لا يفسر حقيقة الضرورات الرياضية بوصفها صفة ميتافيزيقية في الواقع ذاته [الكون]، فيقول: «يبدو أنه يلزم علينا دومًا أن نذكر أنفسنا بأن القضية لا تتوقف عن كونها صحيحة عندما أتوقف عن التفكير فيها بقدر ما تتوقف الشمس عن الوجود

يرسم حدود ذلك العالم ميتافيزيًّقا كما يتجلّى لنا عند نظرنا إليه ككلٍّ من خارجه. يقول بول تيليش Paul Tilich في كتابه «بحثي عن المطلقات My Search for Absolutes»: «لا يمكن لتجربتنا المحدودة استخلاص أساس كل المطلقات، الّتي اكتشفناها في العوالم المختلفة الّتي يلاقي فيها الإنسان الواقع، ولا يمكن استيعاب جوهرها بعقولنا المتناهية. ومع ذلك، يُمكننا

عندما أغلق عيني». ومن ثَمَّ تحولت معيارية المنطق عند فريجه الواقعي إلى معيارية للحقيقة سواء العقلية أو الميتافيزيقية، فيقول: «مثلما تشير كلمة (جميل) إلى طريق الجماليات، وتشير كلمة (الخير) إلى طريق الأخلاق، كذلك فإن كلمة (حقيقة) تشير إلى طريق المنطق... فإذا كانت الحقيقة مستقلة عن اعتراف أي شخص بها، فإن قوانين الحقيقة [المنطق] ليست قوانين نفسية، وإنما هي الحجارة الفاصلة المرصوصة في هيكل أبدي، يمكن أن تغطيه أفكارنا لكن لا يمكن أن تغيّره أبدًا». وهو ما تعزز لاحقًا بمبرهنة عدم الاكتمال، حيث فصل جودل بين الحقيقة الميتافيزيقية وقابلية الإثبات الإبستيمولوجية من خلال البرهنة على وجود قضايا رياضية صحيحة ولكن لا يمكن إثباتها بواسطة أي نظام رياضي.

وقد حذا جورج مور G. E. Moore حذو فريجه ولكن في الأخلاق، فحاجج بأن القيمة المطلقة غير طبيعانية وغير تاريخية، كحال الواقعية الأخلاقية، لكنها تتجلى باعتبارها حدسًا لا يمكن تحليله، فيقول: إن الخير «هو أحد تلك الأفكار التي لا يمكن تعريفها، لأنها أحد المصطلحات المطلقة التي يلزم الرجوع إليها في نهاية تعريف أي شيء يمكن تعريفه». ومن ثَمَّ لزم التمييز بين نسبية الفعل الأخلاقي التاريخي ومعيارية القيمة الأخلاقية المطلقة التي تستند إليها كل الأفعال والأحكام الأخلاقية المتباينة، «لأن فناء الفعل بشكل تام لا يمسّ القيمة التي يستند إليها». انظر:

G. E. Moore, Principia Ethica, Dover Publications, New York, 2012, p. 9, 10, 29

إذا نظرنا في سؤال مصدر الحدس الأخلاقي، سنجد أنه حتّى لو فسّرنا القبلية الإبستيمولوجية بوصفها نتيجة فطرية تطورية Hardwired، فإن امتناع الاشتقاق الإبستيمولوجي للقيمة من داخل الكون الطبيعي [كحال التطوّر الذي يستلزم بقاء النوع لا الحقيقة، ولا العقلانية، ولا الأخلاق، ولا حتّى الوعي] هو جوهر عدة براهين على وجود الله مثل الحجة من العقلانية [التطوّر والبقاء لا يستلزمان صحة عملياتنا العقلية وقدرتها على الوصول إلى الحقيقة الميتافيزقية، ومن ثَمَّ كان العقل يختلف عن الحسّ بوصفه حافظًا للحقيقة بشكل معياري، وبالتالي قادرًا على نقد اعتقاداته وعلى تصحيح معطيات الحسّ الوقائعية]، أو من الجمالية [التطوّر والبقاء لا يستلزمان نزوعًا جماليًا لا-جنسيًا]، أو من الأخلاقية [التطور والبقاء لا يستلزمان نزوعًا أخلاقيًا، بل يتعارضان معه]. لكن الحقيقة أن الحجتين الأولى والثانية لا تثبتان شيئًا، لأن عدم الاستلزام لا يعني الاستحالة فقد تكون تلك النتائج مجرد نتائج عرضية للتطور على الرغم من ضعف احتمالية ذلك، كما أنه براجماتيًا لا قوة لتلك الحجتين. لكن الحجة الثالثة تمثل لبّ الاعتراضات الفلسفية على طبيعانية مصدر الحدس الأخلاقي، والتي يلخصها هاكسلي Thomas Huxley، رفيق دارون، في كتابه «التطور والأخلاق Evolution and Ethics»: «لا يعتمد التقدم الأخلاقي للمجتمع على محاكاة العملية الطبيعية الكونية، وإنما على الهروب منها، أي على مقاومتها»، لأنها عملية أنانية براجماتية فردية قد تظهر على صورة تعاون متبادل على مستوى معين (قبيلة أو جنس... الخ). ومن ثَمَّ يمتد امتناع الاشتقاق ليشمل أيضًا الاشتقاق الميتافيزيقي للقيمة عند النظر إليها داخل العالم [في صورة التطبيقات التاريخية النسبية]، يقول فيتجنشتاين: «الخير ألوهي... فوحده المفارق للطبيعة قادر على تمثيل ما هو مفارق للطبيعة». انظر:

Ludwig Wittgenstein, Culture and Value, Blackwell, Oxford, 1998, p.3

إدراك علاقتنا بما هو لغز بالنسبة إلينا وإلى كل إنسان، لغز وجود الإنسان في الوجود الكوني. في مواجهتنا لهذا اللُّغز، يُدفَع المرء إلى طرح السُّؤال: «لماذا يوجد شيء بدلًا من لا شيء؟».

من ثَمَّ يمتدّ هذا التَّحليل ليشمل أيضًا سؤال القيمة الأخلاقيَّة والجماليَّة؛ فهي يستحيل تحديدها أو تعريفها، لأنَّها ليس لها جوهر في ضوء الحسّ والمنطق. ومن ثَمَّ فهي أيضًا بين الوجود والعدم، فهي متعالية، وثابتة، ومطلقة، ومتجاوزة للزَّمان، والمكان، والمنطق، واللُّغة، وللطبيعة أيضًا. فهي تهرب من كلِّ مفهوم عقليٍّ ولغويٍّ، على الرغم من أنَّنا ندركها بالحدس ونفهم قدرتها على التَّأثير فينا. ومن ثَمَّ يصبح أي تلامس مع المطلقات هو تلامس مع اللُّغز الإلهيّ خارج الزَّمان، والمكان، والعقل، واللغة. فالحبُّ لغز، على سبيل المثال؛ لأنَّنا لا نستطيع وضعه في إطار نموذج ميكانيكي من أسباب ونتائج. فإذا كان يهوذا اللاوي Judah Halevi محقًّا في قوله: «إنَّه لشيء مُقدَّس، أن تحبّ ما قد لمسه الموت»، تظلُّ الحقيقة هي أنَّك: «ستعلم أنَّك قد أحببت شخصًا ما عندما تلمح بداخله ما هو أجمل من أن يفنى أبدًا»، وفق غابرييل مارسيل Gabriel Marcel. فيكمن اللُّغز في التَّناقض في عدم فناء ما قد لمسه الموت، أو في ما يراه العقل والوجدان في اللَّاحسي.

هنا يتَّسع نطاق سؤال الوجود ليصبح السُّؤال التَّأسيسيُّ للمطلقات، أو بتعبير آخر، «ما الَّذي جعل الحقيقة حقيقة؟»، سواء أكانت حقيقة وجوديَّة أو معرفيَّة أو قيميَّة. وبهذا يتَّسع سؤال الوجود ليشمل حقول الأنطولوجيا، والإبستمولوجيا، والإستاطيقا [الجماليَّات]، والإيطيقا [الأخلاق] معًا، فتتعدَّد صياغاته لتشمل تأسيس كل المطلقات. فكما يقول فيتجنشتاين: «ما هو غير قابل للتَّعبير عنه (ما أجده غامضًا وغير قادر على التَّعبير عنه) هو الخلفيَّة الَّتي يصبح لكلِّ ما أستطيع التَّعبير عنه معنىً في مقابلها»[٣٤]، فالمطلقات تتجلَّى خارج اللُّغة والعالم حين تظهر النِّسبيَّات في ظلِّها الصَّامت داخل العالم. وبما أنَّ صيغ السُّؤال تدفعه إلى تجاوز جميع هذه الأشياء ونقيضها، بحكم أنَّ الضِّدَّين يقعان على المستوى المعرفي نفسه، تصبح الإجابة منتمية إلى مستوى معرفي أعلى من الإمكان والتَّناقض، وأعلى من الحقيقة واللَّاحقيقة، وأعلى من القيمة واللَّاقيمة، وأعلى من الوجود والعدم، وأعلى من الشيئيَّة ذاتها. لهذا يضيف جانكليفتش قسمًا إضافيًّا للتَّقسيم الكانطي:

34- Ludwig Wittgenstein, Culture and Value, p. 14

المعرفة فوق العقليّة: المعنيّة بتوفير شروط إمكان المعرفة العقليّة الّتي تجعل المبادئ العقليّة ضروريّة، وأيضًا شروط إمكان الوجود مثل العلّة الوجوديّة للعالم، ومن ثَمَّ فهي ليست معرفة عقليّة ولا حسيّة. يقول جانكليفتش: «يوجد أسس أبديّة للعقلانيّة، فالضّرورة والحقيقة تمَّ تثبيتهما أبدًا كأشياء موجودة بالفعل وبديهيّة. لكن ما يجعل الحقيقة حقيقة، هو شيء سابق ومختلف عنها تمامًا بل ومتجاوز للتّقسيم بين الصّواب والخطأ. إنّه ليس حقيقة أكثر عمقًا، بل هو أساس الحقيقة... مثل الظّلام الّذي يخرج منه النُّور... فالإنسان يجد أنَّ كلّ ما يمكن معرفته من العالم يتّفق مع المعرفة العقليّة في تفسيرها للمعرفة الحسّيّة. لكن الحقيقة كما يراها وفقًا لذلك هي حقيقة كاملة وغير كاملة في آن واحد، لأنّه يظلُّ هناك شيء مفقود، شيء لكنّه لا شيء. إنّها تفتقد شيئًا لا يمكن تفسيره، ولا تبريره، شيئًا غير محسوس، المبدأ الأوّل الّذي يبحث عنه السُّؤال الميتافيزيقي. فيحترق الإنسان فوق المنطقي برغبةٍ لانهائيّةٍ في إتمام ما يبدو له أنّه غير مكتمل مهما فعل على الإطلاق»[٣٥].

فالإنسان يحترق برغبةٍ لا نهائيّةٍ للإجابة عن هذا السُّؤال، لأنَّ المفقود هو الضَّروري المتعالي، الله. وفي ذلك يقول تولستوي: «أرى النُّور، لكنّي لا أعرف مصدره. ومع ذلك فأنا أعلم أنَّ المصدر موجود. هذا المصدر نفسه، هو مصدر الضَّوء الذي ينيرني- وهو مصدر لا أعرفه، لكني أعرف وجوده - هو الله»[٣٦].

الاصطدام بالمتعالي

الله هو علّة كلّ شيءٍ ومن ثَمَّ فهو فوق كلّ شيء، ولهذا كان الشّبلي، المتصوِّف الشّهير، يقول: «الله». فقيل له: «لِمَ لا تقول لا إله إلّا الله؟» فقال: «لا أنفي به ضدّاً». ويقول الرُّومي: «ربُّك غير حاضر وغير غائب، لأنّه خالق الاثنين، أي الحضور والغيبة. ولذلك فإنّه غير هذين الاثنين... إذا وصلت إلى هنا فتوقّف ولا تتصرّف. ها هنا لا يبقي للعقل تصرُّف أبعد»[٣٧]. فالله هو الإجابة الوحيدة للسُّؤال الميتافيزيقي باعتباره أساس الحقيقة، والوجود، والقيمة الأخلاقيّة والجماليّة، والضَّرورة المنطقيّة. ومن ثَمَّ تُصبح الإجابة عن معضلة يوثيفرو

35- Vladimir Jankélévitch, Philosophie première, Presses universitaires de France, Paris, 1954, p. 89-92

36- Leo Tolstoy, Thoughts on God, Trans. Vladimir Tchertkoff, The Free Age Press, 1900

٣٧- كتاب فيه ما فيه، جلال الدين الرومي، ترجمة: عيسى علي العاكوب، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، بدون تاريخ، ص ٢٨٢.

بقولنا: «إنَّه خيرٌ [مطلق] لأنَّ الله أمر به» هي الإجابة عن سؤال المطلقات القيَميَّة Euthyphro لأنَّها «التَّعبير الصَّحيح عمَّا لا أساس له Grundlosigkeit»[٣٨].

وفي ذلك يقول ابن حزم: «الحقُّ الأوَّل، الرَّبُّ الأعلى، المُحقق للحقّ، مُرتفع عن أن يقال بالحقِّ حقّ، كما حقَّ بالحقِّ غيره، لأنَّه المُحقق للحقِّ الَّذي حقَّت به الأشياء، ولو وجب أن يكون المحقق للحقِّ بالحقِّ حق، أعني قبل الحق، لوجب أن يكون المكوِّن للكون بالكون تكوَّن، وهذا رأس المحال، وهو الَّذي أحقَّ الحقّ الأكبر، وأحقَّ به الأشياء، فأثبتها وأبانها به، فمحال أن تكون حقَّت بالحقِّ حقيقته، بل ويحقُّ عندنا بالحقِّ على معنى الدَّلالة عليه أنَّه الحقّ المبين؛ لأنَّ كلَّ ما حقَّت إنيته [تحققه الوجودي] بشيء، فذلك الشَّيء قبل إنيته»[٣٩].

ويقول ابن البناء المراكشي: «الحقُّ هو الأوَّل، ووجوده هو الأوَّل، وتجد نفسك تعرفه ولا تجهله، وهو ممدّ الوجود كلّه بقوَّته، وإليه تختصم العقول؛ لأنَّه على كلِّ شيءٍ شهيد، فهو مطلوبنا من حيث هو شهيد على مشهود... فالحقُّ فوق طور العقل، إليه يسجد العقل ويسلِّم... وإذا اعتبرنا المعلومات كلها وجدنا الحقّ هو الَّذي أعطاها كونها كذلك من حقّ وباطل وموجود ومعدوم وغير ذلك، فبهذا الاعتبار كلّ ذلك حقٌّ بالكلمات، قال تعالى: (وَيُحِقُّ اللَّـهُ الحقّ بِكَلِمَاتِهِ) [يونس: ٨٢]. ولم يذكر الباطل لأنَّ إبطاله حَقٌّ اندرج في هذا الحق»[٤٠].

فلأنَّ الله فوق الموجودات، وفوق العقل والمنطق، وفوق الطَّبيعة بحدودها الزَّمانيَّة والمكانيَّة، لا تخضع معرفتنا به إلى شروط المعرفة العقليَّة في تفسيرها للمعرفة الحسِّيَّة، بل تخضع لشروط المعرفة فوق العقليَّة في تحديدها للمعرفة العقليَّة، وهي شروط وجوديَّة لا ماهويَّة، فماهيَّة المتعالي لا يمكن أن تكون موضوعًا خاضعًا للعقل واللُّغة. وهي النَّتيجة نفسها الَّتي يصل إليها «هايدجر» في تحليله لمبدأ العلَّة، حيث يقول: إنَّ هذا المبدأ يقودنا في آخر المطاف إلى «منطقةٍ مبهمةٍ تشوبها الظِّلال، ناهيك عن أنَّها محفوفةٌ بالمخاطرِ»[٤١]؛ لأنَّ الفكر يتوقّف هنا، وإذا حاولنا أن نخطو أيّ خطوةٍ إضافيَّةٍ، فإنَّه سينهار كلِّيًّا. فالفلسفة الاستدلاليَّة العقلانيَّة

38- Ludwig Wittgenstein, Public and Private Occasions, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2003, p. 83

٣٩- رسائل ابن حزم الأندلسي، ابن حزم، الجزء الثاني، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٧، ص ٣٧٤.

٤٠- مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة، ابن البناء المراكشي، دار الجامعيين للطباعة، الإسكندرية، ١٩٩٦، ص ٤٨، ٤٩، ٦٥.

41- Martin Heidegger, The Principle of Reason, Indiana University Press, 1991, p.12

«تتبع دومًا سبيل التَّمثُّلات الميتافيزيقيَّة؛ تَفكَّر من الموجودات وصولاً إلى الوجود، ولكن هذا يعني أن حقيقة الوجود تظلُّ خافية على الميتافيزيقا»(٤٢).

يرى هايدجر أنَّ بحثنا في أصل هذا المبدأ يعود بنا إلى سؤال الوجود؛ لأنَّ الوجود هو الأوّل الَّذي تكتسب منه كلّ الأشياء الموجودة حضورها، والَّذي لا يقع تحت سطوة مبدأ العلَّة الَّذي يخضع له كلّ موجود؛ لأنَّه إذا حدث ذلك فإنَّه سيتساوى مع بقية الموجودات، ومن ثَمَّ يصفه بأنَّه هاوية Abgrund لا يمكن سبر أغوارها. ثم يقتبس قول غوتّه: «ماذا؟ متى؟ أين؟ - تبقى الآلهة صامتة! فتَقيَّد بـ(لأن) ولا تسأل (لماذا)؟»، ويشرحه قائلًا: «إنَّ السُّؤال بـ(لماذا) يظهر في الأسئلة: كيف؟ متى؟ أين؟ الَّتي تسأل عن القانون، والوقت، والموقع، الحاكمة لما يحدث. أمَّا التَّقيُّد بـ(لأن) فإنَّها تحرسنا من (لماذا)، وبالتَّالي، من البحث في أسس الأسس. فـ(لأن) لا تحتاج إلى (لماذا)، فهي لا تحتاج إلى أساس، لأنَّها الأساس ذاته»(٤٣).

ولهذا فقد ارتبط سؤال الوجود دومًا في تاريخ الفكر الفلسفي بالبرهان الكوزمولوجي على وجود الله(٤٤)، لأنَّه ينطلق من حقيقة أن وجود العالم شيءٌ ممكن، لا ضروري، ومن ثَمَّ فإنَّه يحتاج إلى تفسير، أي إلى علّة أولى واجبة الوجود.

٤٢- على الرغم من أن هايدجر يرفض المطابقة بين الوجود والعلة الأولى باعتبار أن الأخيرة شيء [أول موجود] في حين أن الوجود يتعالى فوق كل الأشياء [الموجودات]، ومن ثَمَّ فهو يلزم أن يتجاوز العقل واللغة بشكل مطلق، إلا أن تحليله العقلي لمبدأ العلة يسلك هذا الطريق رغمًا عنه باعتبار أن الوجود هو الأساس الذي لا أساس له، ومن ثَمَّ يمكن القول إنه إلهًا سلبيًا، وهو ما سيظهر لاحقًا بشكل أوضح عند الحديث عن الأصل الصوفي لفكر هايدجر.

43- Ibid., p.126-127

٤٤- يرتبط البرهان الكوزمولوجي بالإله المحتجب، على العكس من الدليل الأنطولوجي الذي يقول يلزم على الماهية الكاملة العظمى أن تتضمن صفة الوجود لأن الوجود أعظم من اللاوجود، ولهذا فهو مرتبط بإله ظاهر كل الظهور، ومن ثَمَّ كان أصحابه من رافضي اللاهوت السلبي. والمشكلة الأساسية في هذا البرهان مشكلة معرفية لا منطقية، حيث يسلم بتصوّر ماهوي قبلي معين عن الإله دون أي مبرر موضوعي لذلك. وحتى عندما قدم جودل صياغة سليمة منطقيًا للبرهان الأنطولوجي استندت إلى كون ضرورة الوجود وإمكانية الوجود صفاتٍ، على العكس من نسختي القديس أنسلم وديكارت اللتين اعتمدتا على كون الوجود ذاته صفة، وهو ما نقده كانط. أثبت جودل ذاتية تصوّر المرء للماهية الإلهية، لأنها قد تتعين في صورة عدد ضخم من التصورات الإلهيّة الممكنة، لا تشترك فيها جميعًا أي صفة سوى صفة ضرورة الوجود الموضوعية. ومن ثَمَّ فقد ظلت مشكلة الماهية حاضرة في ذلك البرهان أيضًا.

وهي نفس المشكلة الحاضرة في أي استدلال بعدي، مثل براهين العناية، والصناعة، والاختراع. فمعرفتنا بالإله من خلال آثاره في العالم معرفة حسية عقلية، فهما مصدرا معرفتنا بالعالم، ولكنها معرفة غير مباشرة بالإله لأنها قياس للغائب على الشاهد. فالقراءة الميتافيزيقية للعالم هي قراءة تأويلية تتعدد فيها المعاني والسرديات المستخلصة بحسب كل قارئ ومقدماته الذاتية، لأن القيمة والمعنى والإرادة والغاية لا تظهر في الواقعة. فتجد أمام العالم كنص، قارئ مؤمن

من ثَمَّ نجد أنَّ معظم الفلاسفة قد قدَّموا صياغات مختلفة للبرهان الكوزمولوجي باعتباره محاولة لإجابة سؤال الوجود؛ بداية من العلَّة الفاعلة عند أفلاطون في محاورة القوانين(٤٥) إلى العلَّة الغائيَّة عند أرسطو Aristotle، إلى الصِّياغة الوجوديَّة المنطقيَّة عند فلاسفة الإسلام مثل الفارابي وابن سينا، إلى الصِّياغة الزَّمنيَّة لحدوث العالم عند أهل الكلام، إلى توما الأكويني الذي استمد صياغاته مما سبق، وحتَّى في العصر الحديث عند المادِّيين، مثل: هوبز(٤٦) Hobbes، وعند التَّجريبيِّين مثل: جون لوك(٤٧) John Locke، وعند فلاسفة الحسّ الجمعي، مثل: توماس ريد(٤٨) Thomas Reid، والرُّبوبيين، مثل: فولتير(٤٩) Voltaire، والتَّأليهيين، مثل روسو(٥٠) Rousseau، والعقليِّين، مثل: ليبنتز(٥١) وسبينوزا(٥٢)، وحتَّى كانط في مرحلته المبكِّرة الَّتي قدَّم فيها نسخة منطقيَّة مختلفة من هذا البرهان(٥٣).

وقارئ ملحد، تجد عند أحدهما معنىً إلهيًا للوجود، وتجد عند الآخر غيابًا لكل معنى متجاوز، وتجد عند الأوّل إدراكًا لوجود العناية الإلهيّة بالعالم، وتجد عند الآخر إدراكًا لغياب الإله كلية، وتجد عند الأوّل كونًا مصنوعًا من أجل الإنسان بشكل غائي، وتجد عند الآخر كونًا صنع الإنسان صدفة، وتجد عند الأوّل إنسانًا صنعه الإله، وتجد عند الآخر إلهًا صنعه الإنسان. فعلى الرغم من أننا جميعًا ندور في فلك الميتافيزيقا هنا، إلا أننا نجد عند البعض ميتافيزيقا موجبة، وتجد عند الآخر ميتافيزيقا سالبة. والحقيقة أن القول الفصل في مسألة براهين صفات الماهية الإلهيّة هي أنها سليمة منطقيًا، لكن ملزمة فقط لمن يتقبل مقدماتها الذاتية، مثلها مثل التجارب الصوفية.

والجدير بالذكر إن كون الاستدلال على الماهية الإلهيّة أمرًا ذاتيًا ميتافيزيقيًا هو ما دفع البعض إلى القول بضرورة الوحي عبر الرسل، يقول الشاطبي في «الاعتصام»: «إن الناس في عامة الأمر لم يختلفوا في أن لهم مدبّرًا يدبّرهم وخالقًا أوجدهم، إلا أنهم اختلفوا في تعيينه على آراء مختلفة... إلى أن بعث الله الأنبياء مبينين لأممهم حقّ ما اختلفوا فيه من باطله». لكن الحقيقة أن ذلك يعدّ من المنظور المعرفيّ أمرًا بين-ذاتيًا [فقط لمن يقبلون المسلمات المعرفية الخاصة بشكل الحياة التاريخي للحظة الوحي]، وليس موضوعيًا.

45- Plato, Laws, 10.894-895

٤٦- اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، توماس هوبز، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب. بيروت: دار الفارابي؛ أبو ظبي: دار كلمة، ٢٠١١، ص ١١٦-١١٧.

47- John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Hayes & Zell, Philadelphia, 1860, p. 409 (Book 4, Chapter 10, #3)

48- Thomas Reid, Essays on the Intellectual Powers of Man, J. Bartlett, Cambridge, 1852 p. 405-407

49- John Herman Randal, The Making of The Moderm Mind, The Riverside Press, Boston, 1940, p. 296

٥٠- دين الفطرة، جان جاك روسو، ترجمة: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١٢، ص ٤٠.

51- G. W. Leibniz. «Monadology» in «Philosophical Essays», p. 217-218 (#31 – 45)

٥٢- علم الأخلاق، باروخ سبينوزا، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٤٠، ٤١

53- Immanuel Kant, «The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of The Existence of God», p. 127

ينطلق البرهان الكوزمولوجي الوجودي من نفس المبدأين اللّذين يقفان وراء الحتميَّة العقليَّة لطرح سؤال الوجود؛ لأنّهما يمثّلان أعمق مستويات العقل المجرَّد؛ مبدأ عدم التَّناقض المنطقي، ومبدأ العلَّة الكافية العقلي[٥٤]. ووفقهما يظهر نوعان من الحقائق؛ الحقائق الضَّروريَّة [بسبب استحالة نقيضها وفق مبدأ عدم التَّناقض وفي ذلك تكمن علّتها الكافية]، والحقائق الممكنة منطقيّاً [بسبب عدم استحالة نقيضها، ومن ثَمَّ تحتاج إلى علّة كافية ترجّح تحققها بدلًا من عدمها، طالما أن نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية]. وبما أنَّ الكون والموجودات الطبيعيَّة ممكنة منطقيًا، فوجودها يستلزم علّة أولى ضروريَّة تقع «خارج سلسلة الممكنات لتكون علّة للسلسلة بأكملها»[٥٥].

ما يضع نهاية لمبدأ العلَّة الكافية هو قانون عدم التَّناقض، ولهذا فهو سبب الضَّرورة المنطقيَّة لوجوب وجود العلَّة الأولى لأنَّ «واجب الوجود هو الوجود الَّذي متى فُرِضَ غير موجود، عُرِضَ منه محال [تناقض]». فترجع الاستحالة المنطقيَّة إلى التَّسلسل اللَّانهائي للعلل إلى التَّناقض بين كون السلسلة السَّببية اللَّانهائيَّة بلا بداية وبين كونها قد بدأت بالفعل وتتابعت حلقاتها وصولًا إلى الوجود الحالي، «فما لا نهاية له (من حيث البداية)، لا نقطع مسافته، ولا يؤتى على آخرها (اللَّحظة الحاليَّة)»[٥٦]. وأيضًا ترجع استحالة القضيَّة القائلة بإمكانيَّة «نشوء

٥٤- يظن البعض أن هيوم رفض ذلك المبدأ على أساس استطاعته تصوّر كون من العدم بواسطة خياله، أي أنه حسيًا قد يحدس ذلك بما أن الخيال هو حسّ ممكن. لكنه بالطبع مخطئ، لأن تصوره للعدم هو الفضاء الأسود لخيالنا العاري، والذي يحكمه بعدي الزمان [صيرورة تشكّل الكون تصوريًا] والمكان [أبعاد الفضاء الذي يتشكّل فيه الكون]، أي إنه شيء، لا عدم. والحقيقة أن شكّ هيوم في السببية يرجع إلى كونها غير تجريبية من ناحية، وغير برهانية وغير حدسية من الناحية الأخرى، لأن نفي حتمية العلاقات الطبيعية أو مبدأ العلّة ذاته لا يشكّل تناقضًا منطقيًا. لم يكن هيوم تجريبيًا جذريًا مثل جون ستيورات مل أو كواين، فقد ظلّ متمسكًا بمعيارية الضرورة المنطقية. ولكن ردّه المعرفة إلى التجربة أو إلى الضرورة المنطقية أعماه عن دور المبادئ العقلية، وهو مفاد ردّ كانط على شكوكيته. ويظهر موقف هيوم بوضوح في إحدى رسائله، فيقول: «لم أقرّ أبدًا بذلك الادعاء السخيف أن شيئًا ما قد يحدث دون سبب. لقد أكدت فقط أن يقيننا من زيف هذا الادعاء لا ينبع من الحدس ولا من التجربة، ولكن من سبب آخر». [Letter to John Stuart in 1723].

55- G. W. Leibniz, «Principles of Nature and Grace» in «Philosophical Essays», p. 210 (#8)

٥٦- كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، الكندي، ص 99.

يلزم ذكر أن بعض صياغات البرهان لا ترى في لانهائية السلسلة تناقضًا، لسببين: السبب الأوّل هو التسليم بأزلية العالم، مثل حال برهان الصديقين لابن سينا. أما السبب الثاني فهو التسليم باللانهائية لحل مشكلة الامتداد الزماني-المكاني المستمر للطبيعية عبر مبدأ ليبنتز: «الطبيعة لا تقوم بقفزات Natura non facit saltum»، والذي من دونه تظهر عدة مفارقات مثل مفارقات زينون. فالعلم باعتباره، وصفًا للطبيعية، يحتاج إلى حساب التفاضل والتكامل، وهذا الحساب يحتاج إلى سلسلة متصلة من الأعداد اللانهائية لمحاكاة الاتصال الزماني-المكاني. وفي ضوء ذلك انتقد بولزانو

شيء عن لا شيء» إلى التَّناقض بينها وبين مبدأ العلَّة الكافية [بحكم كون تلك القضيَّة نقيضه]. وأيضًا ترجع استحالة كون العلَّة الأولى ممكنة الوجود فحسب إلى التَّناقض بين كونها علّة أولى [بلا علّة]، وبين كونها ممكنة [تحتاج إلى علّة].

من ثَمَّ يمكن الاستدلال على وجود الله بوصفه العلَّة الأولى، واجب الوجود، المباين لكلِّ ما هو ممكن، أي مباين للعالم بصورة ما. وهو ما يضعه الرَّازي في جملة واحدة، قائلًا: «مدبِّر العالم إن كان واجب الوجود، فهو المطلوب وإن كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثِّر آخر. فإمَّا أن يدور أو يتسلسل وهما باطلان، أو ينتهي إلى واجب الوجود وهو المطلوب»[٥٧]. وقد حوَّل بعض الفلاسفة، مثل جون لوك، الشَّكل البعديّ السَّابق للاستدلال [من حقيقة تحقق وقائع العالم الممكنة] إلى شكلٍ قبلي [من حقيقة تحقق وجودنا وإدراكنا الذَّاتي له][٥٨].

لكن لأنَّ مبدأي العلَّة الكافية وعدم التَّناقض مجرَّد مبادىء صوريَّة، فهي لا تخبرنا سوى بضرورة وجود العلَّة الأولى، دون أن تذكر أي شيء عن ماهيَّتها، ولا عن ماهيَّة العلاقة الوجوديَّة بين العلَّة الأولى واجبة الوجود وبين الموجودات الممكنة. فتصوُّر ماهيَّة الإله لا يحكمه سوى الإمكان المنطقي بحكم أنَّه نتيجة اشتقاق من مسلَّمات ذاتيَّة ممكنة منطقيًّا وحاكمة لرؤية الإنسان للعالم، أمّا قضيَّة وجود السَّبب الأوّل ذي، الغيريَّة التَّامَّة، فتحكمه الضَّرورة المنطقيَّة بحكم أنَّه نتيجة اشتقاق من مسلَّمات موضوعيَّة ضروريَّة وحاكمة للعقل ككل.

يبدو أنَّ جون هيك John Hick كان محقًّا في قوله: «يبدو أنَّه يوجد نظير ميتافيزيقي لمبرهنة عدم الاكتمال لجودل عند محاولة تفسير السِّر المطلق، وجود الكون المادِّي، لدرجة أنَّه من منظور الوعي، الَّذي هو جزء من الكون، فإنَّ أيّ نظام تفسيري للكون، أيًّا كان نوعه، لابدَّ

Bolzano، أبو الفلسفة التحليلية، الشكل الأرسطي للبرهان الكوزمولوجي وبالأخص صياغة توما الأكويني، وقدّم بدلًا منها صياغة سينوية تعتمد على كون سلسلة الموجودات، سواء أكانت متناهية أو لانهائية، مشروطة بعلة خارجة عنها، فيكون حال السلسلة كحال الموجودات التي بداخلها، ومن ثَمَّ يكون الإله هو العلة غير المشروطة. لكن الحقيقة أنه لا علاقة بين لانهائية الاتصال الزماني-المكاني وبين لانهائية الأسباب الطبيعية لأن التقسيم الزماني المكاني تؤول نتائجه إلى الصفر مع تكرار العملية، فيمكن جمع أفراد السلسلة بحيث تعطي نتائج متناهية لأنها متسلسلة متقاربة Convergent series، أما سلسلة الأسباب الطبيعية فنتيجة جمعها لانهائية لأن أفرادها لا تؤول إلى الصفر، ومن ثَمَّ فهي متسلسلة متباعدة Divergent series.

٥٧- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، فخر الدين الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ص ١٤٩.

58- John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, p. 409 (Book 4, Chapter 10, #1)

وأن يحتوي على سؤال واحد على الأقل لا يمكن إجابته قطّ [حقيقة مُسلَّم بها]»[59]. فكلُّ ثقافة تمتلك رؤية للحياة، وفي أساس كلِّ رؤية للحياة، توجد فكرة مركزيَّة ميتافيزيقيَّة من نوعٍ ما حتّى لو لم يكن واعيًا لوجودها في نظامه الإدراكي.

لكن ما يميِّز تلك النُّظم التَّفسيريَّة عن بعضها البعض هو محتوى السُّؤال وصفاته المعرفيَّة؛ مثل كونه موضوعيًا أم ذاتيًا، معقولًا أم غير معقول، وقائعيًّا أم قيَميًّا. ولأنَّ سؤال الوجود يسبق كلّ الأسئلة الأخرى، فإنَّه يصبح المجهول المشترك بين كلِّ تلك النُّظم التَّفسيريَّة، ويصبح معيار التَّمييز بين تلك النُّظم، هو قدرتها على التَّصريح بسؤال الوجود وتقديم إجابة له، لأنَّ ذلك ما يحدِّد إمكانيَّة طرح كل سؤال لاحق، باعتبار أنَّ الإجابة هي أساس الوجود، والحقيقة، والمنطق، والعقل.

من ثَمَّ تظلُّ التَّفسيرات المادِّية والعلمويَّة ناقصة وجوديًّاً بشكلٍ موضوعيٍّ، وهو ما ينعكس قيميًّاً ومعرفيًّاً. ولهذا كانت المسلّمات التَّجريبيَّة جوهرَ الاعتراض على مشروعيَّة طرح سؤال الوجود، حيث ينفي التَّجريبيُّون مشروعيَّة طرح سؤال الوجود لسببين:

السَّبب الأوَّل: هو رفضهم لميتافيزيقيَّة الضرورة المنطقيَّة، فيقولون: بعدم وجود ضرورات منطقيَّة تَستلزم أن توجد، فلا ضرورة عندهم سوى إبستيمولوجية علائقيَّة نتيجة لاعتماد سلسلة الموجودات على علَّتها الطَّبيعيَّة تجريبيًّاً، لا على كون علَّتها الأولى ذات ضرورة وجوديَّة ميتافيزيقيَّة في ذاتها، ومن ثَمَّ تصبح العلَّة الأولى مجرَّد صفة إبستيمولوجيَّة يتَّصف بها أوَّل موجود طبيعي متعيِّن في سلسلة الموجودات التَّجريبيَّة، والَّتي ما تلبث أن تنتقل من كيان طبيعيٍّ إلى آخر خلال الصعود العلمي عبر المستويات الأنطولوجيَّة الكونيَّة المختلفة، مثل الصُّعود من الكون إلى الأكوان المتعدِّدة ثمَّ إلى الأبعاد العليا. ولهذا فإنَّه وفق المنظور العلمي لا ينتفي سؤال العلَّة الأولى أبدًا، وإنَّما ينتقل إلى مستوى أعلى فحسب، يقول شون كارول Sean Caroll: «وفقًا لمعايير العلم الحديث، من الصَّعب للغاية رؤية ما يمكن وصفه بأنَّه علّة نهائيَّة وحاسمة لوجود الكون»[60].

ينتج عن هذا موقف أولئك الَّذين يقبلون إمكانيَّة التسلسل اللَّانهائي للعلل نظريًّاً رغم التَّناقض المنطقي في ذلك، ورغم أنَّ الإمكانيَّة المشار إليها هنا ترجع فحسب إلى صمت الفيزياء

59- John Hick, «Mystical Experience as Cognition» in «Mystics and Scholars: The Calgary Conference on Mysticism 1976», Edit. Terence Penelhum, Canadian Corporation for Studies in Religion, 1976, p. 43
60- arXiv:1802.02231 [physics.hist-ph]

النَّظريَّة تجاه وجود عدد لانهائي من العلل أم لا، وهو ما يعدّ نتيجة حتميَّة لعدم اعتراف الإبستيمولوجيا التَّجريبيَّة بالضَّرورة المنطقيَّة كما تُمثِّلها العلَّة الأولى الميتافيزيقيَّة، وعدم تقيُّدها نظريًّا بالاتِّساق المنطقي على الرغم من سعيها إلى البرهنة على أطروحاتها برياضيَّات مقيَّدة به(٦١). فبالنِّسبة إلى أصحاب هذا الموقف، قد تكون إجابة سؤال الوجود بالفعل هي كيانات لانهائيَّة تستند الواحدة إلى الأخرى على طول الطَّريق لأسفل بدلًا من كونها مُجرَّد سلاحف(٦٢).

أمَّا السَّبب الثَّاني: فهو رفض بعضهم لميتافيزيقيَّة مبدأ العلَّة الكافية. فرغم إقرارهم بأن العلم التَّجريبي يستند بكامله إلى هذا المبدأ، إلَّا أنَّهم يُنكرون ضرورة انطباقه على الكون بأكمله، لأنَّهم لا يملكون معرفة تجريبيَّة بذلك، ومن ثَمَّ يصفون البراهين الكوزمولوجيَّة الَّتي تُسلِّم بانطباق مبدأ العلَّة الكافية على الكون بأكمله بأنَّها تعاني من مغالطة التَّركيب Fallacy of composition، المغالطة الَّتي تقول: القفز من نتيجة استدلال على شيء معيَّن وتعميمها على المجموعة الَّتي ينتمي إليها كاملة، مثل قولنا «كل أجزاء هذه الآلة خفيفة الوزن [خاضعة لمبدأ العلَّة الكافية]، إذن الآلة خفيفة الوزن [خاضعة لمبدأ العلَّة الكافية]».

٦١- هنا يحلو للبعض ذكر لانهائية خط الأعداد أو أحد صور مفارقات زينون Zeno لبيان الواقعية العلمية لقطع اللانهائيات، لكن الحقيقة أن وجود اللانهائيات بالمعنى الرياضي والمقبول منطقيًا virtuous (كحال أن نبدأ من أي عدد متناهٍ ونتحرك ناحية اللانهاية عبر جمع الأعداد المتناهية بشكل متزايد) لا يعني أنه يمكن البدء من أحد طرفي الخط اللانهائي والتحرك نحو أي عدد متناهٍ عبر طرح الأعداد من اللانهاية التي تبدأ عندها لأنه من المستحيل أن نبدأ أو أن نتحرك، وهو ما يعد مرفوضًا منطقيًا vicious لأننا سنواجه تناقضًا إذا كنا مقرّين بوصولنا لأي عدد متناهٍ بهذه الطريقة (تناقض بين عدم تحركنا ووصولنا). وهذا يختلف عن القبول المنطقي لبعض استخدامات مفهوم اللانهاية في الفيزياء النظرية، والتي تنتمي إلى النوع الأول، مثل نظرية الأكوان المتعددة. لكن يظل هذا المفهوم في جميع الأحوال غير مُبرَّر علميًا ولا تجريبيًا، كحال تلك النوعية من النظريات التي لا يمكن وصفها سوى بأنها «لاهوت رياضي». أما من الناحية التطبيقية، «فقد وجد الفيزيائيون أنه من الملائم أن يُستخدَم مفهوم اللانهاية بوصفه مثالية رياضية تمثل حدّ الأعداد الكبيرة، على الرغم من عدم وجوده في الواقع».

G.F.R. Ellis, K.A. Meissner & H. Nicolai, The physics of infinity. Nature Phys 14, 770–772 (2018).

٦٢- «ذات مرة ألقى عالم مشهور (يقول البعض إنه برتراند راسل) محاضرة عامة عن علم الفلك، ووصف كيف تدور الأرض حول الشمس، وكيف تدور الشمس بدورها حول مركز لمجموعة هائلة من النجوم تسمى مجرتنا. وفي نهاية المحاضرة، نهضت سيدة عجوز ضئيلة الحجم في آخر القاعة، وقالت: (إن ما تقوله لنا هراء. فالعالم في الحقيقة صفحة مسطحة مستقرة على ظهر سلحفاة هائلة)، وابتسم العالم في تعالٍ قبل أن يجيب: (وما الذي تقف عليه السلحفاة؟)، فقالت السيدة العجوز: (إنك لبارع جدًا أيها الشاب، على أن الأمر كله سلاحف بطول الطريق إلى أسفل!)». [تاريخ موجز للزمن، ستيفن هوكينج، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٦، ص ٢١].

ينتج عن هذا موقف الَّذين يرفضون التَّسلسل اللَّانهائي للعلل Infinite Regress فيعتبرون قضيَّة وجود الكون حقيقة صمَّاء Brute fact، أي إنَّها قضيَّة لا تحتاج إلى تفسير لأنَّها ضرورة تجريبيَّة [تحقق واقعي]، تُلزمنا بها بداية وجود الزَّمان مع بداية وجود الكون، ومن ثَمَّ تنتفي مشروعيَّة طرح سؤال الوجود بوصفه أصبح سؤالًا عن ضرورة لا يوجد ما «قبلها» زمنيًّا. وهو موقف راسل Bertrand Russell في مناظرته الشَّهيرة مع كوبلستون Frederick Copleston عندما قال: «أعتقد أنَّ فكرة وجود تفسير لهذا العالم هي أمرٌ خاطئٌ. وأنا لا أفهم لماذا يَتوقَّع المرء أن يكون هناك شيء كهذا... ينبغي لي أن أقول: إنَّ الكون موجود، وهذا كلّ شيء».

كما يظهر موقفٌ تجريبيٌّ ثالثٌ تجاه سؤال الوجود بحيث يمزج بين الموقفين السَّابقين، فيجمع بين قدرٍ معيَّنٍ من الالتزام بالمُسلَّمة التَّجريبيَّة المادِّيَّة [السبيل الوحيد للمعرفة هو التَّجربة][٦٣]، وقدر معين من الالتزام بالاتِّساق المنطقيِّ، فيقول شون كارول: «ربَّما يتضمَّن

٦٣- إن مناط اعتراض التجريبيين، وحتى كانط، هو رفضهم الربط بين المفاهيم المنطقية مثل الإمكانية والضرورة والمبادئ العقلية من ناحية وبين الحقائق الميتافيزيقية من الناحية الأخرى. أما بالنسبة إلى العقليين، فإن هذا الربط نتيجة حتمية لتسليمهم بأن المنطق حاكم للعقل وللعالم معًا، ومن ثَمَّ هناك علاقة تطابق هيكلي ميتافيزيقي بينهما [المذهب الواقعي Realism]، لا مجرد تطابق وصفي تجريبي. إن السماح بوجود أي فاصل بين العقل والعالم يعني وجود فاصل بين الواقعية والعقلانية، لكن الحقيقة أنه لا انفصام بينهما، لأن الأولى تعزز الثانية أنطولوجيًا ومن دونها ستندفع العقلانية نحو اللاواقعية، كحال مثالية كانط عندما رفضت المنطقية الواقعية للعالم كما هو في ذاته. أما الثانية فتعزز الأولى إبستيمولوجيًا وبدونها ستندفع الواقعية نحو اللاعقلانية، كحال شكوكية هيوم عندما فشل في تبرير الضرورات العقلية بشكل تجريبي.
ومن ثَمَّ يمكن الردّ على التجريبي بأنه طالما لا يوجد مبرّر لتخطئة أو التشكيك في هذا الربط فإنه يلزم اتباعه، لأن الشكّ كما يقول بيرس: «فنّ يجب أن يُكتسب ببراعة... فدعونا لا نتظاهر بأننا نشكّ فيما لا نشكّ فيه داخل قلوبنا». والحقيقة أن التجريبي، والشكاك، والمثالي، والجميع بلا استثناء يتبعون هذا الربط الواقعي عمليًا لأنه من مسلمات الحسّ المشترك التي لا يمكن تخطئتها والتي يستحيل التفكير والتعامل الواقعي من دونها، حتّى لو ادعوا عكس ذلك، ومن ثَمَّ تظهر فجوة ضخمة بين أقوالهم وأفعالهم. فبينما يحاجج هيوم بأن نشوء الكون حدثٌ فريد وخاص وبلا مثيل، ومن ثَمَّ يمتنع تشبيهه بنشوء الأشياء التي لدينا خبرة تجريبية بأنها مُسبَّبة وخاضعة لقانون العلة، فإن أي شخص يرى ظاهرة جديدة [حدث فريد وخاص ليس لديه خبرة تجريبية مسبقة بخصوصه] لن يفترض أبدًا أنها غير مُسبَّبة، ولن يسعى إلى البحث عن هذا السبب لتفسيرها لأن السببية عقلية وواقعية ميتافيزقية. وهو ما يحدث بالفعل في محاولة العلماء تفسير نشوء الكون ذاته، وإيجاد العلة الكافية لحدوث الانفجار الكبير عبر البحث في ما «قبل الكون».
مثال مضاد آخر هو تخيّل رقم ضخم لم تجمعنا به تجربة من قبل [أو كيان رياضي مجرد آخر]، والسؤال عن إمكانية الشك في كون مفهومنا العقلي عنه سيلتزم بقية خصائصه الرياضية والمنطقية، وعن تأثير ذلك الشك، إن وُجِدَ، في تعاملنا الواقعي معه وفي تجلياته الفيزيائية. وبالطبع ستكون الإجابة بعدم وجود هذا الشك من الأساس، وبأن تعاملنا معه أساسه عقلي

وجود الكون وسماته المحدَّدة في الأساس حقيقة صمَّاء تكون اعتباطيَّة تمامًا؛ أو ربَّما يوجد مبدأ أعمق يفسِّر سبب وجود الكون على ما هو عليه، بحيث تكون الحقيقة الصَّماء الوحيدة هي صحَّة هذا المبدأ». فيصلون في الأخير إلى كون أحد صور المادَّة الأزليَّة في مستواها الأعمق

منطقي وليس تجريبيًا. لهذا كانت الرياضيات دومًا شوكة تأسيسية في حلق التجريبيين، في حين أنها كانت دوما مبررًا للتأليه لدى العقليين، فيصفها كلفن Kelvin بأنها «الميتافيزيقا الصحيحة الوحيدة». وقد لاحظ هيوم هذا النزوع، فوصف معتنقي تلك الحجج بأنهم «أشخاص ذوو عقول ميتافيزيقية، اعتادوا على التفكير المجرد وطوروا عادات فكرية سيئة، بحكم أنهم وجدوا في الرياضيات أن الفَهم يخرجنا في كثير من الأحيان من الظلام إلى الحقائق التي لم تكن تبدو صحيحة للوهلة الأولى، فقاموا بنقل عادة التفكير ذاتها إلى موضوعات غير مناسبة»، أي الموضوعات الأنطولوجية الواقعية. لكن الحقيقة هي أن شكوكية هيوم كانت نتيجة لفشله في تأسيس التجريبية من دون ميتافيزيقا عقلية. انظر:

David Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, Hackett Publishing, Cambridge, 1998, p. 57

لكن يظلّ موقف الفلاسفة التجريبيين أفضل فلسفيًا من موقف دوكنز Richard Dawkins العلموي القائل بأن «لا يوجد شيء خارج العالم الطبيعي المادي». فالأول يقرّ بحدود معرفته عبر المنهجية التجريبية ولا يتجاوزها، ومن ثَمّ يضع نتائجه في نطاق الحقيقة الإبستيمولوجية ويظل شكاكًا أو لا أدريًا في نطاق الحقيقة الميتافيزقية لأنه، كما يقول راسل، «لا أعتقد أن هناك حجة قاطعة يمكن من خلالها إثبات عدم وجود إله». أما الثاني فهو ينطلق من مقدمة خفية مفادها «أمتلك التزامًا مسبقًا بالمادية»، كما قال ريتشارد ليونتن Richard Lewontin، أو أنه يعمم نتائج معرفته التجريبية بشكل متجاوز لحدودها، فتنفي ما لا تدركه حسيًا لمجرد أنها لا تدركه حسيًا، [مغالطة الاحتكام إلى الجهل]، ومن ثَمّ يضع نتائج استدلاله في نطاق الحقيقة الميتافيزيقية.

تنقسم الميتافيزيقا إلى ميتافيزيقا موجبة وميتافيزيقا سالبة؛ الموجبة مثل الأديان والفلسفات الدينية، التي تثبت قضايا موجبة عن وجود حقيقة ما وراء الوجود، مثل الإله، أما السالبة فهي تنفي وجود شيء وراء الطبيعة، وتختزل الحقيقة في الوجود الطبيعي فحسب، مثل العلموية والمادية. وذلك على الرغم من كون الله فرضية غير تجريبية، أي إنها بمعايير المنهج العلمي «ليست خاطئة حتى»، أي إنه لا يمكن إثباتها أو نفيها تجريبيًا. ومن ثَمّ يقول وايتهيد: «يلزم على كل رجل علمي يريد الحفاظ على سمعته أن يقول إنه يكره الميتافيزيقا. لكن ما يعنيه حقيقة هو أنه لا يحبّ أن ينتقد أحدهم ما يتبناه من ميتافيزيقا». ولهذا يقول تيليش: «يستند الإيمان إلى ذاته ويبرّر نفسه أمام هؤلاء الذين يهاجمونه، لأنهم فقط يهاجمونه باسم إيمان آخر. إنه إنتصار لديناميكية الإيمان، أن يكون أي إنكار للإيمان هو تعبير عن إيمان آخر، عن اهتمام مطلق آخر». ووفق هذا المعنى يكون جميع البشر مؤمنين بقضية معرفية مطلقة.

لكن أحيانًا يقرّ الملحدون الجدد بأن نقدهم غير موجّه إلى إله ربوبي خالق للكون، ذلك إذا تُرجِمَ سؤال الوجود علميًا إلى سؤال تفسير نشوء الكون في ضوء احتماليته الضعيفة. وهو موقف صاغه لورانس كراوس Lawrence Krauss في مناظرته مع ويليام لاين كرايج William Lane Craig في جامعة نورث كارولينا، قائلًا: «أعتقد أن إمكانية وجود ذكاء إلهي لهو أمر معقول تمامًا ومعالج لبعض القضايا المحيّرة المرتبطة بنشأة الكون. وربما، في الحقيقة، قد نجد في النهاية أن ذلك أمرًا ضروريًا... فالعلم لا يتعارض مع الربوبية». وإقرار دوكنز نفسه بإمكانية الدفاع عن وجود «إله ربوبي، إله عالم في الفيزياء والرياضيات ومبتكر للقوانين الطبيعية، بحيث يكون قد نظم الكون في المقام الأوّل ثم جلس وشاهد كل شيء يحدث». وهو ما يظلّ يدور في فلك الكيفية التجريبية التي تمليها عليهم مسلماتهم.

[خارج نطاق كوننا في إطار زمني أعلى أو لازمني]. وهو موقف هيوم عندما تساءل: «لماذا لا يكون واجب الوجود جسمًا طبيعيًّا؟».

لكنَّ الحقيقة أنَّ اعتراض هيوم هنا يَستبطن قبوله لمفهوم الضَّرورة المنطقيَّة الأنطولوجيَّة، وأيضًا لسؤال الوجود، أي قبوله للمسلَّمات العقلية والميتافيزيقيَّة الَّتي تعتمد عليها مشروعيَّة طرح سؤال الوجود، وهي المُسلَّمات نفسها الَّتي تنفي إمكانيَّة أن تكون إجابته: إنه كيان طبيعيٌّ ماديٌّ.

فعقليًا فلا معنى لعلَّةٍ أولى ذات ضرورة إبستيمولوجية علائقيَّة فحسب لأنَّ مناط كون العلَّة علّة أولى هو الضَّرورة المنطقيَّة لوجودها من دون علّة حتّى تفسِّر وجود الكيانات الممكنة منطقيًا. وبما أنَّ كل جسم طبيعي يحتاج إلى علَّة تفسِّر وجوده ووجود القوانين الفيزيائيَّة الحاكمة له، وبما أنَّه من الممكن منطقيًا لأيِّ جسمٍ طبيعيٍّ أن ينعدم أو أن تختلف القوانين الطَّبيعيَّة الحاكمة له دون تناقض، فإنَّه ليس هناك وجود طبيعي يكون ضروريًا منطقيًّا، وإنَّما ممكن منطقيًّا فحسب. ولهذا فلا يمكن أن تكون العلَّة الأولى جسمًا طبيعيًّا، لأنَّ وجود الله ليس مجرد إمكانيَّة منطقيَّة مثل وجود المخلوقات الخياليَّة الخرافيَّة، وإنَّما هو ضرورة منطقيَّة. وهو نفس الرَّد على اعتراض التَّجريبيِّين الثَّاني، لأنَّ قولنا: إنَّ الكون يحتاج إلى علّة ليس استدلالًا من معرفتنا التَّجريبيَّة بنطاق العلل الطَّبيعيَّة، وتمَّ تعميمه ليشمل الكون بأكمله، وإنَّما من الضَّرورة العقليّة لمبدأ العلَّة الكافية: إنَّ كل ممكنات الوجود تحتاج إلى علّة تُرجِّح تحققها بدلًا من عدمها.

يقول ابن رشد: «أمَّا الدَّهرية فالحسّ هو الَّذي اعتمدت عليه، وذلك أنَّه لمَّا انقطعت الحركات عندها بالجرم السَّماوي وانقطع به التَّسلسل ظنَّت أنَّه قد انقطع بالعقول وانقطع بالحسّ. وأمَّا الفلاسفة فإنَّهم اعتبروا الأسباب حتّى انتهت إلى الجُرم السماويِّ، ثمَّ اعتدُّوا الأسباب المعقولة، فأفضى بهم الأمر إلى موجود ليس بمحسوس، هو علّة ومبدأ للموجود المحسوس». وفي المعنى نفسه يقول ليبنتز: «إنَّ علّة العالم تكمن بشكل خفي في شيء خارج عن العالم، شيء خارج ومختلف عن سلسلة الأسباب والأشياء الَّتي يشكِّل العالم مجموعها، لأنَّ عالمنا ضروري طبيعيًّا [تجريبيًّا]، وليس بشكلٍ مطلقٍ أو ميتافيزيقيٍّ (حيث يصبح نفيه تناقضًا). لهذا لزم الانتقال من الضَّرورة الطَّبيعيَّة، الَّتي تحدِّد الحالات اللَّاحقة للعالم من الحالات السَّابقة، إلى شيء له ضرورة مطلقة أو ميتافيزيقيَّة، شيء بلا علَّة»(٦٤).

64- G. W. Leibniz, «On the ultimate origination of things» in «Philosophical Essays», p. 150

من ثَمَّ تصبح أيّ محاولة للإجابة عن سؤال الوجود بإجابة علميَّة طبيعانية استدلالًا دائريًا، قبل أن تكون تناقضًا. ذلك لأنَّ أي علّة طبيعيَّة هي جزء من الطَّبيعة الَّتي نسأل بالأساس عن علَّتها الوجوديَّة. فالموجودات أمام سؤال الوجود متساوية القيمة، لأنَّه يبحث في الأساس الوجودي لجميع الموجودات، ومن ثَمَّ فإنَّ سؤال الوجود ليس سؤالًا علميًا، فلا يستطيع العلم رؤيته لأنَّ العلم يبدأ من وجود شيء، وسؤال الوجود سؤال عن وجود الشَّيء، أي إنَّه لا يسبق السُّؤال العلمي ويَتضمّنه فحسب، وإنَّما هو شرط وجوده من الأساس. فلو كان العلم كتابًا يحوي سرديَّة الوجود، لكانت صفحته الأولى فارغة، ولكن سيكون السُّؤال عنها لازمًا. وهو أمر حاله حال قضيَّة وجود الله.

هنا نتأكَّد من صحة مقولة فيتجنشتاين: إنَّه حتّى «لو نجح الإنسان في الإجابة عن كلّ الأسئلة العلميَّة الممكنة، ستظلُّ مشكلة الحياة الجوهريَّة بمنأى عن أيِّ محاولة للمساس بها على الإطلاق. لكن بالطَّبع حينها لن تتبقّى أي أسئلة [يمكن تحليلها منطقيًا والتَّعبير عنها لغويًا]، وهذه فقط هي الإجابة»[65]، ذلك لأنَّ الإجابة تستلزم رؤية الوجود من موقع خارج اللُّغة الملازمة للموجودات. إنَّ «حلَّ لغز الحياة الواقعة في الزَّمان والمكان [سؤال الوجود]، يكمن خارجها»[66]. إنَّ سؤال الوجود ليس مسألة من مسائل العلوم الطبيعية، ولا هو مجرد مشكلة تخاطب نُزوعنا إلى السَّرديات الغامضة، وإنَّما هو **لغز**، لأنَّه على الرغم من أنَّ كلا الأمرين يبدأان بإدراك جهلنا، والاعتراف به، إلَّا أنَّ المشكلة تظلُّ معرفة ممكنة، أمَّا اللُّغز فهو معرفة مستحيلة لأنَّنا ندرك علّة استحالة معرفتنا لإجابته؛ ذلك لأنَّ سؤال الوجود يستلزم إجابة ذات ماهيَّة متجاوزة للعقل ذاته، وهو ما يعجز عنه العقل على الرغم من كون وجودها ضرورة عقليَّة ومنطقيَّة.

فمن ناحية الضَّرورة المنطقيَّة للعلَّة الأولى واجبة الوجود، يقول كارل ياسبرز Karl Jaspers: «إذا سألنا لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء؟ نجد أنَّه على الرَّغم من عجزنا عن تحديد علّة الوجود، فإنَّ يقيننا من وجودنا يقودنا إلى ذلك الَّذي لا يمكن ألَّا يكون، وبه يكون كلّ شيء»[67]. ونجد المعنى نفسه لدى ابن عطاء الله السكندري في قوله: «كيف يُتصوَّر أن

65- Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico Philosophicus, p. 88
66- Ibid., p. 87-88
67- Karl Jaspers, Way to Wisdom, Trans. Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven and London, 1954, p. 43

يَحجبه شيء ولولاه ما كان وجود كلّ شي. يا عجبًا كيف يظهر الوجود في العدم» [الحكم العطائية - ١٦]. ومن ثَمَّ يلزم أن يكون واجب الوجود بالنِّسبة إلينا [**إبستيمولوجيًا**] هو أيضًا واجب الوجود في ذاته [**أنطولوجيًا**]، في ضوء علاقته بحقيقة وجودنا الميتافيزيقيَّة؛ العلاقة التي يحكمها المنطق بسبب خضوع الطَّرف الأوّل من العلاقة [العالم] له، على الرغم من أنَّ ذلك لا يستلزم خضوع الطَّرف الثَّاني كما هو في ذاته [الله] للمنطق أيضًا.

ما يجعل الإله علّة أولى، ضروريًا في ذاته أنطولوجيًّا، وأساس وجود كلّ شيء حتّى تلك الَّتي بين الوجود والعدم، هو ماهيَّته، هو كونه ذا **غيريَّة تامَّة** [الَّذي ليس كمثله شيء]، بحكم أنَّ ماهيَّة العلَّة الأولى الَّتي قد تجعلها واجبة الوجود ميتافيزيَّقيا ستكون متجاوزة للعقل، وللحسّ، وللواقع، وللطَّبيعة. يقول ابن سينا من مُنطلق منطقي: «واجب الوجود لا يشارك شيئًا من الأشياء في ماهيّة ذلك الشَّيء؛ لأنّ كلّ ماهيّة لما سواه، مقتضية لإمكان الوجود... فلم تجد المحسوس واجبًا، وتلوت قوله تعالى: (لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ) [الأنعام: ٧٦] فإنَّ الإمكان أفول ما»[٦٨]. ويقول ابن عطاء الله السكندري من منطلق صوفي: «لا ترحل من كونٍ إلى كون، فتكون كحمار الرَّحى، يسير والمكان الَّذي ارتحل إليه هو المكان الَّذي ارتحل منه، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكوِّن، (وأن إلى ربّك المنتهى)» [الحكم العطائية - ٤٢]. ويقول الكندي من منطلقٍ ماهوي: «كلُّ كائن من غير ذاته كان، فكلُّ ما هو كائن مكوّنه من (لا هو)».

لهذا يرجع عجز العقل البشري عن تصوُّر (ذو الغيريَّة التَّامَّة)، وفق الإمام محمد عبده، إلى «انقطاع النِّسبة بين الوجودَين»، ويرجعه ابن سبعين إلى كوننا «بين محمول معلَّل وموضوع مؤلَّف»، ويرجعه الرَّازي إلى كون اختصاص الذَّات الإلهيّة بصفات على أصل الوجوب واللُّزوم يجعل الماهيَّة الإلهيّة خارجة عن أقسام المعرفة الممكنة؛ ما نجده بحواسنا أو نفوسنا أو عقولنا. وهو ما ينعكس أيضًا على ماهيَّة صور العلاقة بين الإله ووجود العالم بحكم أنَّ أحد طرفي العلاقة مجهول الماهيَّة، ومن ثَمَّ تظلُّ أنواع العلاقات وصورها وكيفيَّتها مجهولة أيضًا. ومن ثَمَّ كانت محاولة عقلنة العلاقة الوجوديَّة بوصفها العلاقة الرَّئيسيَّة هي علّة القول بوحدة الوجود كحال سبينوزا، أو بوجود هيولي قديم [مادَّة بلا صورة] كحال أرسطو، أو بالخلق من بعض أجزاء الإله ذات الاستقلال الأنطولوجي كحال سرديَّة الخلق في هليوبوليس. وعلى

٦٨- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، القسم الثالث - الإلهيات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٨٣، ص٤٩، ١٠٣.

النَّقيض تقف سرديَّة الخلق من عدمٍ بوصفها بيانًا للَّامعقوليَّة تلك العلاقة بشكل يتناسب مع لامعقوليَّة العلَّة الأولى.

يتمثَّل عجز الإنسان عن الوصول إلى تلك المعرفة فوق العقليَّة في اصطدام المرء بحدود العقل عند محاولة إجابته عن سؤال الوجود بصياغاته المختلفة. ذلك لأنَّه عند وصول الفكر إلى الحدّ الأقصى، يندفع ليأخذ خطوة إضافيَّة نحو التَّعالي المطلق، لكنَّه يفشل في ذلك. ومن ثَمَّ ينشأ تعارض بين محاولة إدراك المجهول والعجز عن فعل ذلك - تعارض ينطوي على عدم اتِّساق بين شعور المرء بأنَّه مضطر إلى التَّفكير في شيء وعدم القدرة على التَّفكير فيه. وهنا نصل إلى نتيجة مفادها أنَّه على الرغم من استحالة أن نمتلك تصوُّرًا للمجهول، إلَّا أن يظلَّ هناك إدراك لا يمكن وصفه منطقيًّا بشكل تام، ولكنَّه النَّتيجة الضَّروريَّة لحركتنا العقليَّة. وكأنَّ المرء حينها يرى سورًا، ويدرك وجود شيء ما وراءه، لكنَّه يفشل في القفز من فوقه وتجاوزه، فلا يتمكَّن من الإحاطة بما خلفه، رغم عِلمِه بوجود شيء وراءه. يقول فيتجنشتاين: «بالنِّسبة للإنسان، فإنَّ ما هو سرمدي، وما هو مهم، غالبًا ما يختفي وراء حجاب لا يمكن اختراقه. فرغم أنَّ المرء يعلم أنَّه يوجد شيء ما هناك، إلَّا أنَّه لا يستطيع رؤيته؛ فذلك الحجاب يعكس ضوء النهار»[٦٩].

عند لحظة اصطدام حركة الفكر في مداها الأقصى بحدود العقل والعالم وارتدادها إلى الخلف وإدراك فشلها وعجزها عن رؤية ماهيَّة ما وراء تلك الحدود، يحدث التماس بين الإنسان والإله المتعالي وهو ما يعطينا لمحة موضوعيَّة عن حقيقة وجود الله في صورة حدس صوفي، لكن بلا أيّ معرفة موضوعيَّة متعلِّقة بماهيَّة المتعالي، وإنَّما فقط بشكل ذاتي يَشعر خلاله العقل بما هو متجاوز للفكر واللُّغة. ويتجلَّى هذا الاصطدام في عدَّة صور، أهمها التَّناقض؛ مثل أن نعبِّر عما لا يمكن التَّعبير عنه، أو أن نفكِّر فيما لا يمكن التَّفكير فيه، أو أن نُعرِّف عن المجهول بأنَّه مجهول، «فنجد في جميع الفلسفات الأصيلة مثل هذه الدَّوائر [الإشارة إلى الذَّات] والتَّناقضات عند النُّقطة الحاسمة»[٧٠]. ينقل لنا هايدجر اقتباسًا عن الشَّاعر نوفاليس Novalis يصف فيه تلك اللَّحظة، فيقول: «هل يجب أن يحتوي المبدأ الأعلى على أعلى تناقض؟ أليس هو المبدأ الَّذي يُؤرِّقنا دومًا، الَّذي يجذبنا ثم يدفعنا، الَّذي

69- Ludwig Wittgenstein, Culture and Value, p. 92
70- Karl Jaspers, Reason and Existenz: Five Lectures, Trans. William Earle, Noonday Press, 1957, p.113

يصبح غير مفهوم على الإطلاق بمجرّد أن نكون قد فهمناه؟ وفقًا لمقولةٍ صوفيّةٍ قديمةٍ، فإنَّ الله هو شيء من هذا القبيل أمام الرُّوح»[٧١].

يقول كيركيجارد Kierkegaard في تحليله لهذا التّناقض الّذي يثيره الله أمام العقل: «إنَّ التّناقض هو مصدر شغف المفكر، والتّناقض الأعلى في كلِّ فكر هو محاولة سبر أغوار شيء لا يمكن التّفكير فيه. لكن ما هو هذا المجهول الّذي يصطدم به الفهم عبر شغفه المتناقض والّذي يزعج الإنسان ومعرفته الذّاتية؟ إنَّه المجهول. لذلك، دعونا نطلق على هذا المجهول الإله... هذا الشَّغف المتناقض للعقل يتصادم مرارًا وتكرارًا مع هذا المجهول الّذي نسميه الله، الموجود بالفعل، ولكنَّه غير معروف، ومن ثَمَّ فهو غير موجود بقدرٍ ما. وعلى الرغم من أنَّ العقل لا يمكنه تجاوز هذه النُّقطة، إلا أنَّه لا يمنع نفسه في تناقضه من الوصول إلى ذلك الحدّ والبقاء هناك. ولن نلبِّي متطلَّبات الشَّغف حتّى لو قلنا بأنَّه مجهول لأنَّه لا يمكن معرفته، ولو عرفناه فليس بمقدورنا التَّعبير عنه، على الرّغم من أنَّ أقوالنا تلك تفسِّر المجهول بشكل صحيح بوصفه حدًّا؛ لكنَّ الحدّ الأقصى هو بالضَّبط عذاب الشَّغف، على الرَّغم من أنَّه يعمل أيضًا كمحرِّض. ما هو إذن هذا المجهول؟ إنَّه الحدّ الَّذي يصل إليه العقل مرارًا وتكرارًا، إنَّه ذو الغيريَّة التَّامة. ولأنَّه مختلف تمامًا، فلا توجد علامة يمكن تمييزَه بها، فالعقل لا يمكنه تصوُّر غيريَّة مطلقة. لا يمكن للعقل أن ينفي نفسه تمامًا... ولا يمكن أن يتجاوز نفسه تمامًا، ومن ثَمَّ يتصوّر فحسب بقدر استطاعته عظمة متجاوزة له... لكن حتّى لو حصل العقل على هذه المعرفة من الله، فإنَّه لن يستطيع فهمها، ومن ثَمَّ فهو في كلِّ الأحوال غير قادر تمامًا على امتلاك هذه المعرفة. إنَّه من المستحيل أن يصبح العقل قادرًا على فهم ما هو مختلف عنه تمامًا. هنا يبدو أنَّنا نواجه تناقضًا، وفي هذا التَّناقض يكمن سقوط العقل»[٧٢].

يقول فيتجنشتاين في تحليله لهذا التَّناقض الَّذي يثيره الله أمام اللُّغة: «أميل إلى أن أقول بأنَّ التَّعبير الصحيح في اللُّغة لمعجزة وجود العالم، على الرّغم من أنَّه ليس قضية لغويَّة على الإطلاق، وإنَّما هو وجود اللُّغة ذاتها... إنَّنا لا نستطيع التَّعبير عمَّا نريد التَّعبير عنه وأنَّ كلَّ ما يمكننا قوله عن الإعجاز المطلق يبقى هراءً... وكونها هراءً هو جوهرها ذاته. فكلُّ ما أردت فعله بالكلمات هو أن أتجاوز العالم حتّى يصبح بإمكاني أن أقول ما هو متجاوز اللُّغة ذات المعنى. إنَّ كلّ غايتي

71- Martin Heidegger, The Principle of Reason, p.13
72- Søren Kierkegaard (Johannes Climacus), Philosophical Fragments, Trans. David Swenson, Princeton University Press, 1962, p. 46-59

وأعتقد غاية جميع الرِّجال الَّذين حاولوا قطّ أن يكتبوا أو يتكلَّموا عن الأخلاق أو الدِّين، هي المواجهة التَّصادميَّة مع حدود اللُّغة. وهذه المواجهة التَّصادميَّة مع جدران قفصنا ميؤوس منها تمامًا»[٧٣]. لأنَّه إذا كانت اللُّغة والفكر مرتبطان بالموجودات، فهما لن يحيطا بما هو بين الوجود والعدم، الواقع خارج العالم، ومن ثَمَّ لن يحيطا بإجابة سؤال الوجود.

أيضًا في إحدى محادثاته مع وضعيّي فيينا، استفاض فيتجنشتاين قائلًا: «يمكنني أن أفهم جيدًا ما عَناه هايدجر عن الوجود والقلق. فالمرء يميل بطبيعته للاصطدام بحدود اللُّغة. فكِّر، على سبيل المثال، في دهشة الإنسان أمام الوجود، لا يمكن التَّعبير عن هذه الدَّهشة في شكل سؤال، ولا توجد إجابة عليه أيضًا. فكلُّ ما قد نقوله بخصوصه سيكون هراء بشكل حتمي. ومع ذلك فإنَّنا نظلُّ مصرِّين على الاصطدام بحدود اللُّغة. كيركيجارد أيضًا رأى هذا الاصطدام، وأشار له بالمثل. لكن الميل إلى الاصطدام يُظهر شيئًا ما... فما يعنيه النَّاس عندما يقولون: (هناك عالم) هو شيء محفوظ في صميم قلبي»[٧٤]. ولهذا وصف عمله في الرِّسالة المنطقيَّة الفلسفيَّة بأنَّه: «ينقسم إلى قسمين، ما ذكرته في كتابي وما لم أذكره. ولكنَّ الجزء الأهم هو الَّذي لم أذكره».

من خلال هذا التَّدين السُّقراطي، الَّذي ينظر إلى الإقرار بالجهل بوصفه أعلى معرفة [الجهل العليم]، يتَّضح معنى وجود الله بالنسبة إلى المرء، حيث يمثِّل اصطدام العقل مع حدود فضاء الإمكان المنطقي واللُّغوي، أي التَّناقض الكامن في منتهى سعيه الحثيث نحو الحقيقة. «فالعقل هو الشَّرط المسبق للإيمان. والإيمان هو ما يحدث عندما يتجاوز العقل نفسه»[٧٥]، لأنَّه في لحظة التَّلامس مع المطلق عند حدود العقل، نلمح شيئًا لا يمكن التَّعبير عنه إلَّا في شكل تناقض، وحينها تكون نهاية رحلة الفكر هي نهاية رحلة القول نفسها، في الصَّمت، لأنَّ أهم ما يلزم أن يُقال، لا يمكن أن يُقال. ومن ثَمَّ تصبح الفلسفة عند جانكليفتش: «هي محاولة بيان لماذا يكون من الأفضل ألَّا نحاول التَّعبير عمّا لا يمكن التَّعبير عنه»[٧٦].

لكن يظلُّ هناك نوع معيَّن من التَّعبير الَّذي بمقدوره استحضار المتعالي بطريقة غير مباشرة، حيث يستلزم حركة عقليَّة للوصول إلى الوجود الكامن خلف التَّناقض. وحينها

73- Ludwig Wittgenstein, «Lecture on Ethics» in «Philosophical Occasions: 1912-1951», Hackett Publishing, Indianapolis, 1993, p. 37-44.
74- Friedrich Waismann, Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations, Trans. Joachim Schulte and Brian McGuinness, Harper and Row, New York, 1979, p.68, 118.
75- Paul Tillich, Dynamics of Faith, Harper Torchbooks, New York, 1958, p. 76
76- Vladimir Jankélévitch, Music and the Ineffable, p. 139

يكون التَّناقض مثل السُّلم الَّذي تحدَّث عنه فيتجنشتاين في ختام رسالته المنطقيَّة الفلسفيَّة؛ يلزم طرحه بعيدًا بعد أن ضبط رؤيتنا للوجود بشكل صحيح. يقول هربرت سبنسر Herbert Spencer: «لعلَّ هذه العمليَّة المستمرَّة من التَّكوين الرَّمزي الَّذي تصل فيه قدراتنا العقليَّة إلى أقصاها، ثمَّ نفي هذه الرُّموز لأنَّها غير مناسبة توضح لنا عظمة ما نحاول الوصول إليه بلا جدوى. فمن خلال السَّعي المستمر نحو المعرفة ثمَّ التَّقهقر المستمر إلى الخلف من جرَّاء الاقتناع المتزايد باستحالة الحصول عليها، نحافظ على وعينا بأنَّ أعلى حكمة وواجب لدينا هما في اعتبار ذلك الَّذي توجد من خلاله كلّ الأشياء مجهولًا Unknowable»[٧٧].

إن عجزنا عن تحديد ماهيَّة الإله ليس طريقًا إلى العدم أو الإلحاد، وإنَّما إلى معرفتنا بالله بوصفه واجب الوجود المتعالي، ذا الغيريَّة التَّامة، الَّذي ليس كمثله شيء. لهذا يقول الشَّارح مجهول الهويَّة في إحدى شروحاته لمحاورة بارمنيدس لأفلاطون: «يلزم نفي كلّ شيء عن الإله. ولا يعني نفي كلِّ شيءٍ أنَّنا وقعنا في عدم مطلقٍ، فمن خلال التَّأمل في كلِّ ما أتى من خلاله، وإدراك أنَّه علّة كثرة ووجود جميع الأشياء، ندرك أنَّه ليس واحدًا ولا كثرة [لأنَّه فوقهما]، ولكنَّه متجاوز للوجود ولجميع الموجودات... وبالتَّالي لن نقع في العدم، ولن نجرؤ على نَسب أي شيء إلى الإله، وإنَّما سيبقى حبيس حالة الفهم بلا مفهوم، وتصوُّرًا بلا تصوُّر. وفي لحظة ما، بعد ابتعادنا عن مفاهيم الأشياء الَّتي شكَّلها والموجودة بفضله، سيمكننا الاستقرار أخيرًا في تصوُّره الَّذي لا يمكن الحديث عنه، فلا يمثِّله سوى الصَّمت... فهناك معرفة هي معرفة العارف، تنقل من الجهل إلى معرفة المعلوم، ولكن هناك أيضًا معرفة أخرى، معرفة مطلقة، ليست معرفة العارف ولا معرفة المعلوم، وإنَّما المعرفة الَّتي تسبق كلّ معروف ومجهول، وكلّ موضوع يمكن معرفته»[٧٨].

ليس الإله واجب الوجود عدمًا ميتافيزيقًا لأنَّ السَّلب الخالص يتضمَّن إشارة لوجود ما تُسلَب منه الصِّفات، وإنَّما هو عدم إبستيمولوجي لأنَّه ذو غيريَّة تامَّة، أي إنَّ ماهيَّته مجهولة تمامًا، رغم كونه ضرورة وجوديَّة. وينشد المتصوِّف أنجليوس سيلسيوس قائلًا: «فالله محض لا شيء، لا يمسّه زمان ولا مكان. كلَّما أحكمت قبضتك عليه، هرب منك»[٧٩]. ومن ثَمَّ اعتاد

77- Herbert Spencer, First Principles, Williams & Norgate, London, 1862, p. 113

78- John D. Turner, From Hidden to Revealed in Sethian Revelation, Ritual, And Proctology» in «Histories of The Hidden God», Edit. April DeConick and Grant Adamson, Routledge, New York, 2016, p. 164, 166

79- Cherubinischer Wandersmann, Strophe 25

مُتصوِّفة الأديان جميعها على استخدامه، فيصفونه بأنَّه «الظَّلام»، و«الفراغ»، و«الصَّمت». فنتيجة لانفلات ذلك المجهول بشكل عقلي ولغوي دائم، لا يسعنا سوى الاقتراب من الإله وجوديًّا، لا ماهويًّا، بحكم كونه علّة الوجود. وهذا مفاد ميتافيزيقيا الواحد Henology بوصفها ميتافيزيقيا سلبيَّة تصف التَّعالي الجذري لما هو متجاوز العقل واللُّغة.

فحقيقة الله تتجلّى عند حدود العقل واللُّغة والمنطق فحسب؛ الحدّ الفاصل بين ما هو معقول وما هو غير معقول، وبين ما يمكن التَّعبير عنه وما يجب الصَّمت بخصوصه، وبين الضَّرورة المنطقيَّة والتَّناقض، حيث يظهر المتعالي بين الوجود والعدم بوصفه الأساس الوجودي لكلِّ شيء، لكن من دون أن يكون له شكل أو صورة أو صفة، بحكم كونه ذا الغيريَّة التَّامة نتيجة لاختلاف ماهيَّة الوجود الواجب عن كلِّ ماهيَّة ممكنة منطقيَّة يمكن أن نتصوّرها عقلًا أو أن تتحقق طبيعيًّا سواء أكانت أحد الموجودات داخل الكون، أو الكون ذاته. وهذه هي النَّتيجة العقليَّة الحتميَّة لإجابة سؤال الوجود، فالله هو أساس الوجود «الَّذي يظهر عند الحدود، ومن ثَمَّ فإنَّه أوّل شيء في ذاته، على الرغم من أنَّه آخر شيء نصل إليه خلال بحثنا انطلاقًا من وضعنا الوجودي. إنَّه ليس وهمًا نسجه خيالنا، ولا هو خاضع لتأويلاتنا، ولا هو شيء من بين الأشياء»[٨٠]. ومن ثَمَّ كان الإله مُحتجبًا Deus absconditus، أي نعجز عن الوصول إليه عقليًّا وحسِّيًّا كما هو في ذاته.

كما يرتبط تصوّر الإله المُحتجِب بعدم وجود اسم لله. ويرجع هذا إلى أنَّه في العالم القديم، كانت أشهر أطروحة في طبيعة الأسماء هي أنَّها أوصاف للماهيَّات، فتنشأ بطريقة طبيعيَّة مباشرة عند إدراكنا لماهيَّات الأشياء. ويرجع أصل هذه الأطروحة إلى إحدى سرديَّات الخلق المصريَّة القديمة، سرديَّة منف، الَّتي تخبرنا أنَّ الإله بتَّاح وضع شكل الأشياء بأفكار قلبه ثمَّ خلقها بكلماته، فكان الاسم مساويًا تمامًا لماهيَّة الشَّيء[٨١]. وقد دافع سقراط عن تلك

80- Karl Jaspers, Reason and Existenz: Five Lectures, p.59

٨١- اعتقد المصريون القدماء أن معرفة الاسم الحقيقي أو السرّي للشخص يعني إمكانية السيطرة عليه بشكل كامل، كما يظهر في الأسطورة المصرية القديمة التي تخبرنا أن إيزيس خدعت آمون حتّى يبوح لها باسمه السرّي، ومن ثَمَّ استطاعت تسخير قدراته لصالحها. وقد ظهرت هذه الأطروحة بوضوح في تعاويذ متون الأهرام وكتاب الموتى. وقد تأثرت اليهودية بذلك لدرجة كبيرة، فنجد في التراث اليهودي أن إخفاء الاسم الحقيقي للطفل يحميه من ملك الموت، كما يعود اشتقاق لفظة السحر العلاجي الشهيرة (أبراكادبرا Abracadabra) إلى العبرية أو الآرامية، وهي تعني «أنا أخلق بكلماتي»، بل وتظهر أيضًا أسطورة اسم آمون في تحريم التوراة لنطق اسم الله الأعظم يهوه. وقد شاعت هذه

النَّظرية[٨٢] في محاورة «كراتيلوس Cratylus» قبل أن يعلن تخليه عن دراسة الكلمات لصالح دراسة الأشياء ذاتها. لكن وفقًا لتلك النَّظريَّة، بما أن الاسم مرتبط بالماهيَّة، فإنَّ الماهيَّة المجهولة تستلزم اسمًا مجهولًا أيضًا. فماهيَّة الإله ليس لها حدّ [تعريف] لأنها مجهولة أو لأنه لا يحدّها حدّ. فاذا كان الاسم حدّ، فإن الإله ليس له اسم. وإذا كان كلُّ جوهرٍ مُحَدَّدٍ مخلوقًا، فإنَّ الخالق الَّذي لم يُخلَق ليس له اسم. فوحده الإله المُحتجِب هو من يدرك ماهيَّته، ومن ثَمَّ يدرك اسمه. أمَّا بالنسبة إلى الإله الظَّاهر، فإنَّ أسماءه وصفاته ما هي إلَّا أسماء وصفات لآثاره الَّتي تتجلَّى لنا في العالم والَّتي استمدَّت منها تلك الأسماء، أي إنَّها إبستيمولوجيَّة [صورة تجلِّي الإله لنا]، وليست ميتافيزيقيَّة [جوهر الإله في ذاته].

تتلخَّص الأطروحة السَّابقة في موقف روسو بعد إثباته لوجود الله بواسطة الدَّليل الكوزمولوجي الحركي، أي كونه العلَّة الأولى ضروريَّة الوجود، حيث يقول: «لا يكشف اسم الرَّب شيئًا عن المسمَّى. لا أدرك المسمَّى لا بحسِّي ولا بعقلي. كلَّما تأمَّلته اختلط عليَّ أمره. أعلم يقينًا أنَّه موجود، وموجود بذاته، كما أعلم أنَّ وجودي مرتبط بوجوده، وأنَّ كلَّ شيءٍ أعرفه حاله مثل حالي... لكن إن رمت رؤيته في ذاته، إن سألت أين هو؟ من هو؟ ما جوهره؟ غاب عنِّي، اضطرب ذهني ولم يعد يرى أيّ شيء. وعيًا منِّي بهذا التَّصور لن أجادل أحدًا قطّ في ماهيَّة الرَّبّ، إلَّا إذا جرّني إلى ذلك شعوري بما يربطني به. مثل هذا الجدل مخاطرة كبيرة، لا يليق بعاقل أن يتجرَّأ عليها إلَّا بكثير من الحذر والخشوع، إيماناً منه أنَّه غير مسلَّح للتدقيق في هذا الأمر. أكبر استخفاف بالرَّبّ ليس الغفلة عنه بل التَّفكير فيه بما لا يليق... خلاصة القول: إنِّي كلَّما اجتهدت لفحص جوهر اللَّامتناهي زِدته غموضًا وعجزت أكثر فأكثر عن تصوُّره. إلَّا أنَّه بالنِّسبة إليّ موجود، وهذا كاف. كلَّما تراجع فهمي زاد خشوعي.

النظرية في العالم القديم، فعديد الأساطير من مختلف الثقافات تخبرنا بإمكانية علاج شخص أو لعنه باستخدام اسمه فحسب، وأيضًا هزيمة المخلوقات السحرية إذا ذُكِرَت أسماؤها الحقيقية، وغيرها من صور سحر الأسماء. ومع الهرمسية شمل الجانب السحري العملي للغة جميع الأشياء في العالم، لا أسماء البشر فحسب، لأن كل مستويات الوجود الأنطولوجية مترابطة، وهو ما عبّرت عنه القاعدة الهرمسية الشهيرة «كما في الأعلى، سيكون الأسفل»، فهناك علاقات رابطة بين كل دالّ ومدلوله، سواء بين العالم الأكبر [الكون] والجرم الأصغر [الإنسان]، أو بين اللغة والموجودات. ومن ثَمَّ ظهرت ثقافة الخوف من ذكر الموت أو الأمراض أو غيرها مما هو مكروه. وقد وصل هذا الجانب السحري اللغوي إلى ذروته في ممارسات القبالة اليهودية.

82- Plato, Cratylus, 390e

أقول متواضعًا: يا مكوّن الأكوان، أنا موجود لأنّك موجود، إن أصررتُ على تأمّل ذلك فلأنّي متعطّش إلى المنبع، توّاق إلى عين الحق. أعزُّ ما أجني من استعمال العقل هو التّفاني في جلالك. إنَّ عقلي لينبهر، ويحلو لي القصور والعجز إذ أشعر بعزّك وجبروتك»[٨٣].

لهذا فبالإضافة إلى الموقف الخاطئ عند التّجريبيّين الّذين ساووا بين الحقيقة الكاملة والوجود والملموس، فنفوا وجود الإله بحكم أنّ المُسلّمة التّجريبيّة تحصرهم في الضّرورة الطّبيعيّة، نجد أيضًا موقفًا خاطئًا آخر عند بعض العقلانيين الّذين ساووا بين الحقيقة الكاملة والوجود والمعقول، دون أيّ إشارة لتجاوز الله للوجود وللمعقول باعتباره علّتهما. ومن ثَمَّ إمّا أن يصبح الله عندهم أحد الموجودات المقيّدة بالعقل،[٨٤] والّتي يمكن فهمها والتّعبير عنها

٨٣- دين الفطرة، جان جاك روسو، ص ٤٨، ٦٧.

٨٤- يمكننا ذكر عديد الأمثلة هنا، لكن يكفي مثالين لإيضاح الأمر: يحاجج البعض بوجود تعارض زمني بين علم الله وإرادة الإنسان في أفعاله. لكن أي علاقة مقارنة تفترض وجود معيار مشترك، فكيف نقارن بين علم خارج الزمان وقرار داخل الزمان؟ إن أيّ قرار تاريخي نتيجة إرادة إنسانية هو نقطة على خطّ الزمن المتكوّن من الماضي والحاضر والمستقبل. سنجد أن الله بكل صفاته - ومنها علمه - لا يمكن أن يقع على أيّ نقطة من ذلك الخطّ الزماني لأنه خارج الزمان من الأساس، هنا سنجد أننا لا نستطيع الحديث عن أيّ علاقة زمنية بين علم الله وإرادة الإنسان، لا «قبل»، ولا «بعد» ولا «في نفس اللحظة»، لأنه لا توجد لحظات من الأساس. يقول ابن حزم: «قد ثبت ضرورة: أن قول القائل: متى علم الله زيداً ميتاً؟ سؤال فاسد بالضرورة؛ لأن متى؛ سؤال عن زمان، وعلم الله تعالى ليس في زمان أصلاً؛ لأنه ليس هو غير الله تعالى» [الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص ٣٩١].

المثال الآخر هو محاججة البعض بأن قدرة الله متعلقة بما هو ممكن منطقيًا فحسب، كقول ابن تيميّة في «درء تعارض العقل والنقل»: «إن الممتنع بذاته ليس بشيء يتصور وقوعه. ولهذا اتفق النظار على أنه ليس بشيء فلا يدخل في قوله: (إن الله على كل شيء قدير) [البقرة: ٢٠]»، أو كقول توما الأكويني: «كل شيء لا يتضمن تناقضًا في المصطلحات، هو من الممكنات التي تدخل في نطاق قدرة الله الكلية. في حين أن كل ما ينطوي عليه التناقض لا يدخل في نطاق القدرة الإلهية، لأنه ليس بممكن» [Summa Theologica, First Part, Question: 25, Article 3]. ويذهبون إلى تقييد الله ميتافيزيقًا بالمنطق حتّى تدخل أفعاله في إطار المعقولية باعتبار ذلك حلًا لمشكلة الشرّ عند البعض وفرارًا من التناقضات عند البعض الآخر مثل مفارقة القدرة المطلقة؛ «هل يستطيع كائن ذو قدرةٍ مطلقةٍ أن يخلق حجراً ثقيلاً جدًا لدرجة أنه حتّى هو لا يستطيع حمله؟»، باعتبار أن المتناقض ليس بشيء.

لكن الحقيقة أن المشكلة هنا تكمن في المسلمات التي تفرض عليهم تصوّر الإله بشكل معقول، والتي ليس لها مبرر موضوعي من الأساس، وإنما هي مجرد مقدمات ذاتية. فما يفرضه علينا تصورنا الإبستيمولوجي، المحكوم بقيود المنطق، لا يستلزم أبدًا أن يكون قيدًا ميتافيزيقًا في ماهية الإله كما هو في ذاته. ومن ثَمَّ فإنه من الممكن أن يكون الله قادر ميتافيزيقا على الإتيان بالتناقضات، لكننا لن نستطيع إبستيمولوجيًا إدراك تحقق ذلك بنفس قدر عدم قدرتنا على إدراك السؤال من الأساس، لأن الإجابة ستكون تناقضًا مماثلًا للسؤال. فالله هو من جعل المنطق ضرورة والتناقض استحالة، ولهذا فمن الممكن أن يكون قادرًا على نقضهما، والله فوق ما يظنون.

لغويًّا، كحال أرسطو وهيجل، فهم يرون أنّ ما يتم تحديده وتعريفه هو وحده ما يمكن أن يكون حقيقيًا، أمّا «ما لا يمكن التّعبير عنه فهو ليس حقيقيًّا»[85]. ولكن وراء هذه الرُّؤية ثقة غير مبرَّرة في قدرة العقل واللُّغة [اللُّوجوس] على الوصول إلى الحقيقة بشكل تام. وهنا قد يبدو من المفيد استعراض موقف كانط بوصفه جامعًا لموقفي التَّجريبيِّين والعقلانيِّين معًا.

كانط (النّموذج المضاد)

في كتابه الشَّهير «نقد العقل المحض» حاجج كانط بأنّه يوجد مقولات عقليّة مستقلَّة تمامًا عن الحسِّ؛ مثل: قانون السَّببيَّة، والتَّفريق بين الجمع والمفرد، والمفاهيم المنطقيَّة، مثل: الضَّرورة، والإمكان، والاستحالة، وغيرها من المقولات. لكنَّها تظلُّ جميعًا فارغةً من دون المدخلات الحسِّيَّة. فإذا استقبل العقل المدخلات الحسِّيَّة وعَالجها داخل هذه القوالب العقليَّة، تتولَّد المعرفة. فيقول كانط: «إنّ المدخلات الحسِّيَّة بدون المبادئ العقلية هي شيء خارج الوصف والتَّحديد، والمبادئ العقليّة بدون المدخلات الحسِّيَّة ليس لها معنى». وبالتَّالي، فإنَّ العقل مقيَّد بالتَّجربة الحسِّيَّة، أمّا كلّ ما هو خارجها، مثل الأطروحات الميتافيزيقيَّة، فهو خارج نطاق العقل، لأنَّه لن يكون هناك مدخل حسِّي يستطيع العقل معالجته واستخلاص المعرفة منه، على العكس من القضايا الفيزيائيَّة الحسِّيَّة. وبالتَّالي، تبقى نتائج عمل العقل المحض في النِّطاق الميتافيزيقي مُجرَّد تأمُّلات عقليَّة مُتضاربة، حيث يملك العقل القدرة على

وفي ذلك يقول ديكارت: «لقد وضع الله الحقائق الرياضية التي تصفها بالأزلية، فهي تعتمد عليه تمامًا كاعتماد باقي مخلوقاته عليه. فالقول بأن هذه الحقائق مستقلة عن الله يعني الحديث عنه كما لو كان زيوس الخاضع للأقدار... ومن ثَمّ يمكن القول إنه إذا كان الله أسس هذه الحقائق فإنه يمكن أن يغيّرها مثل الملك الذي يغيّر قوانينه... وبشكل عام يمكننا تأكيد أن الله يمكنه فعل كل ما هو معقول، ولكن ليس أنه عاجز عن فعل ما هو متجاوز للمعقول، لأنه سيكون من التهور أن نعتقد بأن خيالنا يصل إلى منتهى قدرته... لذلك يجب ألا نقول إنه إذا لم يكن الله موجودًا لكانت هذه الحقائق ستظل صحيحة؛ لأن وجود الله هو أولى الحقائق الممكنة، والتي ينبثق عنها وحدها كل الحقائق الأخرى... فكون الإله جعلها ضرورة لا يعني أنه أراد ذلك بشكل ضروري [قاهر لإرادته]... فيكون الاعتبار الأوّل مما سبق هو قدرة الله على جعل التناقضات صحيحة. أما الاعتبار الثاني فهو حتّى لو حدث ذلك، فإنه يلزم ألا نحاول استيعابه لأن طبيعتنا تعجز عن ذلك... فأنا لا أجرؤ أن أقول إن الله لا يستطيع أن يجعل مجموع ١ و٢ ليس ٣، وإنما فقط أقول إنه أعطاني عقلًا لا يستطيع تصور مجموع ١ و٢ إلا ٣؛ عقلًا لا يدرك التناقضات». لكن يلزم الإشارة هنا إلى أن تلك الإمكانية ليست إمكانية منطقية، وإنما تظهر من توجيه سؤال الوجود نحو المنطق ذاته، فتظل ماهيتها مجهولة.

Descartes, The Philosophical Writings Vol. III, Cambridge University Press, 1991, p. 23, 24, 235, 359

85- G. W. F. Hegel, The Phenomenology of Spirit, Trans. Michael Inwood, Oxford University Press, 2018, p. 48

إثبات العديد من القضايا ونقيضها. فتكون النَّتيجة عجز العقل المحض عن إثبات وجود الله أو نفيه بشكلٍ موضوعيٍّ وبرهانيٍّ قاطع. وكانط مُحقّ فيما سبق، باعتبار أنّنا نتحدَّث عن الله بكامل صفاته، لأنَّ ذلك يَدخل في نطاق الاستدلالات الذَّاتيَّة، ولكنَّه يُخطئ حين يشمل بنقده النَّتيجة الوجوديَّة للبرهان الكوزمولوجي؛ وجود الله بوصفه العلَّة الأولى، واجب الوجود، والمُباين لكلِّ ما هو طبيعي.

فعلى الرغم من أنَّ كانط يُقرُّ بأنَّ: «الكائن الأسمى يؤسِّس إمكان جميع الأشياء بوصفه مبدأها لا مُجملها. فلا يستند التَّنوع إلى قصر Limitation الكائن الأصلي [وفق الطَّريقة السّبينوزية] بل إلى تماميَّة ما يصدر عنه وما تشكل حساسيَّتنا أيضًا جزءًا منه بما فيها كلّ الواقع في الظَّاهرة من دون أن يكون بإمكانها؛ بسبب ذلك أن تنتمي كعنصر مكوِّن إلى فكرة الكائن الأسمى... لأنَّه وحده اللَّامشروط يمكنه أن ينجز تمام سلسلة الشُّروط رجوعًا إلى مبادئها. ذاك هو المسار الطَّبيعي لكلِّ عقل بشريٍّ بما فيه أكثر العقول عامَّة، وإن لم تكن جميعها مثابرة على ذلك. فهو لا يبدأ بالأفاهيم بل بالتَّجربة العامَّة واضعًا بذلك وجودًا ما في الأساس. لكن هذا الأساس يهوي إن لم يستند إلى صخرة ما هو ضروريٌّ إطلاقًا»[٨٦]، إلَّا أنَّ كانط يرى أنَّ ذلك الأساس مجرَّد «شرط صوريّ [ضروري] للتّفكير، لا كشرط أقنومي للوجود»[٨٧].

ويمكِنُنا فهم موقف كانط إذا نظرنا في مقدِّماته؛ إنَّ المعرفة المستخلصة من المبادئ العقليَّة محكومة بالمدخلات الحسِّيَّة فحسب، أي إنَّ المبادئ العقليَّة تعمل في عالم التَّجربة الحسِّيَّة ولا تتعدَّاه، ومن ثَمَّ تكون المعرفة مقيَّدة بالتَّجربة فحسب، وهي مسلَّمة تجريبيَّة. ويظهر هذا النُّزوع التَّجريبي في عديد المواضع لدى كانط، ولعلَّ أهمها قوله عن السَّببيَّة: «ليس لمبدأ السَّببيَّة أي مدلول أو معيار لاستعماله إلَّا في العالم الحسِّي... ولا تُخوِّلُنا مبادىء استعمال العقل أن نستدلَّ على هذا النَّحو [امتناع التَّسلسل اللَّانهائي للعلل] حتّى في التَّجربة، ولا تسمح لنا بالأحرى بأن نمدّ هذا المبدأ إلى ما بعد التَّجربة»[٨٨].

تنعكس هذه المشكلة على تصوّر كانط للرِّياضيات، إذ يتصوَّرها بشكل تجريبيّ تهيمن فيه الهندسة على الجبر المجرَّد. فعلى الرغم من إقراره أنَّها قبليّة لأنَّها ضرورة عقليَّة مستقلَّة عن التَّجربة،

٨٦- نقد العقل المحض، كانط، ص ٢٩١-٢٩٣.

٨٧- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٠٨.

٨٨- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٠٤.

إلَّا أنَّ حالها بالنِّسبة إليه كحال القوانين الطَّبيعيَّة من حيث أنَّها تركيبيَّة، لا تحليليَّة، حيث يرى أنَّ أي تحليل لمفاهيم القضيَّة «٧ + ٥ = ١٢» لن يوصلنا إلى تطابق جانبيها، فلن نجد العدد ١٢ في أيِّ تحليل مفاهيمي للمجموع المحتمل ٧ + ٥، ومن ثَمَّ يلزم على المرء تجاوز المفهومين [٧ و٥]، باستخدام حدس زمانيّ نقيّ أو مكانيّ تمثيليّ [مثل أصابع اليد] يتوافق مع أحدهما، ثمَّ يضيف واحدًا تلو الآخر وحدات الخمسة المعطاة في الحدس لمفهوم السَّبعة وهكذا يظهر العدد ١٢. من ثَمَّ غلب عليه النُّزوع التَّجريبي في نقده لأولئك الَّذين يُرجعون مبادئ الرِّياضيات إلى قانون عدم التَّناقض، لأنَّه يرى أنَّ هذا القانون يظهر عند إثبات القضايا الرِّياضيَّة، أيّ يظهر بوصفه علاقة بين قضاياها التَّركيبيَّة، لا في القضيَّة الرِّياضيَّة كما هي في ذاتها[٨٩].

تظهر المشكلة نفسها أيضًا في مناقشة كانط لكون المادَّة ممكنة لا واجبة، إذ يقول: إنَّه يمكن بسهولة تصوُّر عدم وجود المادَّة لكن هذا لا يعني أنَّها ممكنة وليست واجبة، لأنَّ البرهنة على كونها كذلك لا تستلزم بيان الإمكانيَّة المنطقيَّة لحدوث حالة أُخرى من جرَّاء ملاحظتنا لحدوث تلك الحالة في لحظة زمنيَّة أخرى، وإنَّما بيان الإمكانيَّة التَّجريبيَّة لحدوث الحالة الأخرى في اللَّحظة الزَّمنية نفسها. فكانط يَشتقُّ الإمكانيَّة المنطقيَّة اللَّازمنيَّة من حالات الإمكانيَّة التَّجريبيَّة الزَّمنيَّة، ومن ثَمَّ لا يَعتبر الإمكانيَّة الأولى حقيقيَّة، وهو تصوُّر تجريبي بامتياز.

من ثَمَّ يرى كانط أنَّه «ليس هناك لأفاهيم الواقع، والجوهر، والسَّببيَّة، ولا حتّى لأفاهيم الضَّرورة في الوجود، أي دلالة على الإطلاق يمكن أن تُعيِّن موضوعًا ما خارج الاستعمال الَّذي فيه تجعل المعرفة التَّجريبيَّة الموضوع ممكنًا. يمكنها إذن، أن تُستخدَم حقّاً لتفسير إمكان الأشياء في العالم الحسِّي، إنَّما ليس لتفسير إمكان كلّ العالم نفسه؛ لأنَّ هذا المبدأ التَّفسيري يجب أن يكون خارج العالم، فلا يمكنه بالتَّالي أن يكون موضوع تجربة ممكنة»[٩٠]. وهكذا يكون الإله المُحتجِب بالنِّسبة إلى العقل المحض هو مجرَّد «مبدأ تنظيمي نعرف ضرورته في ذاتها بالطَّبع، إلَّا أنَّنا لا نعرف مصدر هذه الضَّرورة، فنفترض في هذا الصَّدد مبدأ اسميًا فقط من أجل أن نفكِّر»[٩١].

٨٩- المَصْدَر السَّابِق، ص ٥٠.

بيّن فريجه خطأ هذا التصور لاحقًا وبأن الرياضيات قبليّة تحليلية، عندما حاجج بأن القوانين الحاكمة للقضايا الرياضية منطقية خالصة، وأن البرهنة عليها تتم باستخدام التحليل المنطقي لا الحدوس الزمانية أو المكانية التركيبية.

٩٠- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٣١.

٩١- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٣١.

لا يجد كانط مبرِّرًا لمطابقة الفكرة الإبستيمولوجية لأسمى الكائنات الواقعيَّة ens realissimum [شرط صوري ضروري للتفكير] مع الكائن ضروري الوجود ميتافيزيقيًّا [شرط أقنومي للوجود]، لأنَّه لا يمكن للتَّجربة أن تلعب هذا الدَّور، وإنَّما فقط التَّعيُّن القبلي من المفهوم. وهو ما يرفضه كانط لأنَّه يرى أنَّ «التَّجربة الممكنة وحدها هي ما يمكن أن تعطي الأفاهيم واقعًا؛ ومن دونها ليس أيّ أفهوم سوى فكرة من دون حقيقة»[٩٢]. ومن ثَمَّ نفهم علّة وصف كانط للبرهان الكوزمولوجي بأنَّه يتضمَّن البرهان الأنطولوجيّ، لأنَّ الماهيَّة الإبستيمولوجيَّة لأسمى الكائنات الواقعيَّة، والَّتي تتضمَّن صفة الوجود، هي ما تجعله الكائن ضروريّ الوجود المتحقِّق ميتافيزيقيًّا، فيُشتَقُّ الوجود الميتافيزيقي من المفهوم الإبستيمولوجي فقط؛ أيّ من مفهوم الماهيَّة الأسمى لدى البرهان الأنطولوجي، ومن مفهوم الضَّرورة اللَّامشروطة لدى البرهان الكوزمولوجيّ.

وكأنَّ دوستويفسكي يتحدَّث نيابة عن كانط في روايته «الإخوة كارامازوف The Brothers Karamazov» عندما قال على لسان إحدى شخصيَّاتها: «لقد توصَّلت يا عزيزي إلى استنتاج مفاده أنَّه إذا لم أستطع فهم ذلك [إمكانيَّة الهندسة اللَّاإقليديَّة]، فكيف يُتوقع منِّي فهم الله؟ أعترف بتواضع أنَّه ليس لديَّ القدرة على حلِّ مثل هذه الأسئلة، حيث إنَّه لدي عقل إقليدي، أرضي، فكيف يُتوقَع منِّي الإجابة عن أسئلة ليست من هذا العالم؟... فأنصحك ألَّا تفكِّر أبدًا في الأمر يا صديقي، وبخاصة إذا ما كان الله موجودًا أم لا. فكلّ هذه الأسئلة غير مناسبة تمامًا لعقل تمَّ إنشاؤه بمفهوم الأبعاد الثَّلاثة فحسب». فكانط يقول بوضوح: «إن لم ننطلق من التَّجربة، وإن لم ننهج وفق قوانين التَّرابط التَّجريبي للظَّاهرات، فعبثًا نحاول أن **نفترض وجود شيء ما أو نبحث عنه**»[٩٣].

لهذا فرغم أنَّ الدَّليل الكوزمولوجيّ يبدأ من وجود شيء ما تجريبيًّا، «إلَّا أنَّه لا يستخدم هذه التَّجربة إلَّا لكي يقوم بخطوة واحدة، أعني لكي يرتفع إلى وجود كائن ضروري بعامة [لا للبرهنة على ذلك الوجود في شيء متعيِّن]. ولا يمكن للحجَّة التَّجريبيَّة، أن تعلمنا شيئًا عن صفات هذا الكائن، والعقل يهملها هنا إهمالًا كلِّيًّا ويبحث تبعًا لمجرَّد أفاهيم عن الصِّفات الَّتي يجب أن تكون لكائن ضروري بعامة، أعني: لشيءٍ يتضمَّن من بين كلِّ الأشياء

٩٢- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٥٥، ٣٠٢.

٩٣- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٥٥.

الممكنة الشُّروط اللَّازمة (requisista) للضَّرورة المطلقة»[٩٤]. ذلك لأنَّ الخطوة الأخيرة في البرهان الكوزمولوجيّ هي منع التَّناقض بواسطة الإقرار بوجود واجب الوجود، لكنَّ كانط يرفض الإملاء الميتافيزيقيّ للضَّرورة المنطقيَّة، فيقول: «إنَّ الذَّهاب إلى حدِّ القول إنَّ مثل هذا الكائن يوجد بالضَّرورة يصبح ادِّعاء صلفًا، بيقين واجب، بأنَّ ما ندَّعي أنَّنا نعرفه بوصفه ضرورة بالمطلق، يجب أن ينطوي أيضًا على ضرورةٍ مُطلَقةٍ»[٩٥].

لكن يستحيل على العقل تصوُّر «الشُّروط اللَّازمة للضَّرورة المطلقة» إلَّا لو كانت شروطًا سلبيَّة [الغيريَّة]، وهو ما يرفضه كانط أيضًا، لأنَّه يرى أنَّ واجب الوجود «يلزم أن يكون محدَّدًا بشكلٍ تام بواسطة مفهومه»، والتَّحديد عند كانط: هو الصِّفات الَّتي تزيد من معرفتنا بالشَّيء[٩٦]. وهو الشَّرط الَّذي يطلبه كانط في إلهه، فيقول: «الموضوع الترسندالي الَّذي هو في أساس الظَّاهرات، ومعه السَّبب الَّذي لأجله تخضع حساسيَّتنا لهذه الشُّروط العليا دون سواها، أمران مغلقان ويظلَّان كذلك في وجهنا على الرَّغم من أنَّ الشَّيء نفسه يعطي إنَّما فقط من دون إمكانيَّة لاستيعابه... ومن ثَمَّ إذ لو كان أحدهم مع تسليمه بوجود الكائن الضَّروري، يريد فقط أن يعرف: ما الشَّيء الَّذي من بين كلِّ الأشياء يجب أن يُنظرَ إليه بوصفه كذلك، فإنَّه لن يمكننا أن نُجيبه: هذا الشَّيء الَّذي هنا، هو الكائن الضَّروري»[٩٧].

لهذا فإنَّه لا مجال عند كانط للَّاهوت السَّلبي، لأنَّه يلزم على الحدِّ عنده أن يكون إثباتيًّا لا سلبيًّا، ولأنَّ اللَّاهوت الإثباتي هنا ليس له موقع موضوعي، بحكم أنَّه لا طريق هنا إلى الإله

٩٤- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٥٥، ٣٠٢.

٩٥- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٠٥.

٩٦- على هذا الأساس يرفض كانط اعتبار الوجود صفة لأنه لا يضيف إلى معرفتنا بالمفهوم أي شيء جديد، وهي تكرار لعبارة قديمة لأرسطو يقول فيها: «التكرار في جملة (إنه رجل ورجل موجود) لا تعطي أي معنى جديد». انظر: Aristotle, Metaphysics, 4.1003b
وهو مثل تمييز راسل بين الجمل الوصفية (التي تعبّر عن الماهية) والجمل الوجودية (التي تعبّر عن الوجود). وهذا التمييز هو ما يمنع اشتقاق الوجود من المفهوم سواء في حالة البرهان الأنطولوجي لأنسلم وديكارت أو حجة الجزيرة الكاملة. ومن ثَمَّ يصبح الوجود إضافة تركيبية تستلم مبررًا إضافيًا مستقلًا عن المفهوم مثل التجربة. هنا يتعامل كانط مع الإله والرياضيات كما يتعامل مع بقية الموجودات، ومن ثَمَّ كان التمييز بين الوجود الضروري والوجود الممكن هو عصب البراهين الأنطولوجية المنطقية، لأنه يتلافى مشكلة أنسلم وديكارت ويحصر نقد كانط وراسل في الموجودات الممكنة وليس الضرورية التي يتحتم اشتقاق وجودها الميتافيزيقي من مفهومها الإبستيمولوجي.

٩٧- نقد العقل المحض، كانط، ص ٣٠٥.

سوى السَّلب، لأنَّ «الأفهوم الترسندالي الوحيد المتعيِّن، والَّذي يعطينا إيّاه العقل محض الاعتباري عن الله هو، بالمعنى الأدق، أفهوم تأليهي»[98]. وكانط يستخدم التَّأليهيَّة هنا وفق المعنى الَّذي ذكره فولف Wolff، أي «العقيدة الَّتي تؤكِّد أنَّه لا يمكن تصوُّر أيّ شيء تقريبًا عن الله، باستثناء ربَّما وجوده»[99]. فالتَّأليهي بالنِّسبة إلى كانط: هو الإله المُحتجِب بوصفه العلَّة الأولى، المجهولة ماهيَّته إبستيمولوجيّاً. فهو كإله الأديان لكن بعد حذف جميع الصِّفات الإثباتية لأنَّها مشتقَّة بالأساس من تجربتنا في العالم الطَّبيعي فتؤدِّي إلى التَّجسيم[100]. ولهذا رفض كانط أن يُقرَّ بالتَّحقق الأنطولوجي لمنتهى مسلك اللَّاهوت السَّلبي، وقد قال: «من المبادئ الخادعة... الرِّضا الذَّاتي الكاذب عن العقل فيما يتعلَّق بإكمال تلك السِّلسلة [من العلل الوجوديَّة]، والَّذي تحقَّق عن طريق إزالة كلّ الشُّروط، حتّى يكون هناك مفهوم للضَّرورة، وحينها تستحيل كلّ المفاهيم المحدَّدة، ومن ثَمَّ نعتبر ذلك إنجازًا لمفهومنا... لأنَّنا لن نبحث إلّا عن الشَّرط السَّالب Conditio sine qua non الَّذي من دونه لا يمكن للكائن أن يكون ضروريًا ضرورة مطلقة»[101].

من ثَمَّ اكتفى كانط بكون وجود الإله المُحتجِب شرطًا صوريّاً [ضروريّاً] للتَّفكير، لا كشرط أقنومي للوجود، نتيجة مصادراته التَّجريبيَّة على المنطق، والوجود، والمعرفة، وطريقة التَّفكير الصَّحيحة الَّتي تدرك تجريبيّاً الحالة المتحقِّقة واقعيّاً من بين الإمكانات المنطقيَّة، لكن في إطار الضَّرورة المنطقيَّة وواقعيَّتها الميتافيزيقيَّة الَّتي تَرسم حدود العقل والواقع. ولهذا يقول: «هل هذا الكائن جوهرٌ يتمتَّع بأكبر واقع وبالضَّرورة؟ فإنِّي أجيب ليس لهذا السُّؤال أي معنى، وذلك لأنَّ جميع المقولات الَّتي بواسطتها أسعى إلى أن أصطنع أفهوماً عن مثل هذا الموضوع ليس لها أيُّ استعمال سوى الاستعمال التَّجريبي، وليس لها أيّ معنى عندما لا تطبَّق على أشياءٍ تجريبيَّة ممكنة، أعني على العالم الحسِّي. وهي خارج هذا الحقل مجرَّد عناوين لأفاهيم يمكن أن نقبل بها، إلَّا أنَّه لا يمكن أن نفهم بها شيئًا»[102]. وهو ما يتعاظم في حالة

٩٨- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٣١.

99- Christian Wolff, Theologia Naturalis, §862

100- Immanuel Kant, Prolegomena to Any Future Metaphysics, Trans. Gary Hatfield, Cambridge University Press, 2004, p. 108

١٠١- نقد العقل المحض، كانط، ص ٣٠٤.

١٠٢- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٣٩.

الإله المُحتجِب لأنّه «لا يمكن أن يأتي منه شيء ذو قيمة، فلا يمكن أن يكون بمثابة أساس للدِّين أو الأخلاق»[١٠٣].

والحقيقة أنَّ مبرِّر كانط في ذلك هو التزامه بالبراجماتيَّة بمعناها الأوسع [من ثِمارِهِمْ تعرفونهم]. ويكفي أن ننقل المقطع التَّالي من محاضرات كانط «عن الموسوعة الفلسفيَّة» لبيان براجماتيَّته المعرفيَّة: «أخبر رجل عجوز أفلاطون أنَّه كان يستمع إلى محاضرات حول الفضيلة، فسأله أفلاطون (متى ستبدأ أخيراً في العيش بفضيلة؟). **ليس الهدف دائمًا هو التأمل.** لأنَّه في نهاية المطاف، يجب أن نفكر في الممارسة الفعلية»[١٠٤]. لقد كانت البراجماتيَّة هي الدَّافع وراء تأويل كانط للتَّجريبيَّة بوصفها مذهب المثاليَّة Idealism عندما استخدمها لإعادة تأسيس شروط إمكان المعرفة العلميَّة بعد نقد هيوم لها لأنَّ عالم الظَّاهر صاغته مبادئ العقل عند تلقِّيها للمدخلات الحسِّيَّة بواسطة التَّجربة البرانيَّة، ومن ثَمَّ تصبح جميع آثار الشَّيء في ذاته متساوية سواء أكانت حسِّيَّة [من العالم] أم غير حسِّيَّة [الله والروح] إذا اتَّسع ميدان التَّجربة ليشمل أعماق الذات حيث يكمن المبدأ الأخلاقي، واتَّسع معه مفهوم العقل ليتجاوز العقل المحض ويشمل العقل العملي.

ذلك مثل النُّزوع البراجماتي الكامن في حجَّته الأخلاقيَّة لإثبات وجود الله، وحرِّية الإرادة، وخلود الرُّوح بوصفه مصادرات على العقل العملي، والَّتي كان قد أشار إليها في كتابه «نقد العقل المحض»[١٠٥]، قبل أن يستفيض في بيانها في كتابه «نقد العقل العملي»؛ إنَّ هدف البشريَّة هو تحقيق السَّعادة المطلقة، وفي ضوء وجود المبدأ الأخلاقي داخلنا، يلزم وجود حرِّية إرادة لاختيار المبدأ الأخلاقي على حساب الرَّغبات الدنيويَّة، ويلزم وجود حياة آخرة تخلَّد فيها الرُّوح لتحقيق هذه السَّعادة، ويلزم وجود إله لضمان حدوث ذلك، لأنَّه «في إرادته تكمن تلك الغايةُ النِّهائيَّةُ (لخَلقِ العالَم)».

وهو ما يَظهر أيضًا في رؤية كانط للأديان وقواعد تأويلها، فيقول: «على كلِّ سرٍّ خفيٍّ تمَّ اتِّخاذه عقيدة، يمكن لنا أن نشترط، عن حق، أن نفهم ما هو المقصود [العملي] من ورائه»[١٠٦]، ذلك لأنَّ «القضيَّة التَّالية مبدأ أساسي لا يحتاج إلى أيِّ دليل: كلُّ ما يظنُّ الإنسان أنَّه مازال

103- Immanuel Kant, Prolegomena to Any Future Metaphysics, p. 107
104- Pierre Hadot, What is Ancient Philosophy?, Harvard University Press, 2004, p.xiii
105- A634/ B662

١٠٦- الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كانط، ترجمة: فتحي المسكيني، دار جداول، لبنان، ٢٠١٢، ص ٢٣١.

بإمكانه أن يفعله، خارج السِّيرة الحسنة [الأخلاق العَمليَّة]، من أجل أن يصبح مَرضيّاً عنه عند الله، هو مجرَّد وهم ديني وخدمة باطلة لله»[١٠٧]. والحقيقة «إنَّ ذلك يتطلَّب تأويلًا للوحي الَّذي وصل إلى أيدينا من أجل البلوغ إلى معنى يتوافق مع القواعد العَمليَّة الكُلِّيَّة للدِّين العقلي المحض... وقد يمكن لهذا التَّأويل أن يظهر لنا بالنَّظر إلى النَّصِّ (نصّ الوحي) متكلّفًا وتمَّ على كره في أغلب الأحيان، وفي أغلب الأحيان يمكن أن يكون كذلك بالفعل، ومع ذلك هو ينبغي، إذا كان ممكنًا فحسب، وكان هذا النَّص يقبل به، أن يُفضَّل على مثل ذلك التَّفسير الحرفي الَّذي إمَّا أنَّه لا يحتوي على أي شيء مطلقًا من أجل الخلقية، وإمَّا أنَّه يعمل رأسًا ضد الدَّوافع الَّتي تحضُّ عليها»[١٠٨].

من ثَمَّ جمع كانط في أشهر نصوصه بين إملائي براجماتيَّته، واضعًا إيَّاهما على مرتبة الرُّؤية نفسها، فقال: «شيئان يملأان الوجدان بإعجاب وإجلال، يتجدَّدان ويزدادان على الدَّوام كلَّما أمعن الفكر التَّأمّل فيهما؛ السَّماء ذات النُّجوم من فوقي، والقانون الأخلاقي في داخلي. إنَّني لست بحاجة إلى أن **أبحث عنهما أو أفترض وجودهما** مجرَّد افتراض كما لو أنَّهما مستتران في الظُّلمات أو في غلواء الحماس خارج أفقي. إنَّني **أراهما** أمامي، وأنا أربطهما مباشرة بالوعي بوجودي»، دون أن يدفعه وعيه بوجوده نحو طرح سؤال الوجود لأنَّه سؤال تأسيسيّ بلا فائدة براجماتيَّة، ولأنَّ إجابته مستترة في الظَّلام. وعلى النَّقيض، يدرك كانط وجود الشَّيء في ذاته نتيجة تلقِّيه لآثاره، على الرغم من إقراره بعدم قُدرتنا على معرفة أي شيء عنه بالعقل المحض وعلى الرغم من إقراره بكونه ذا دلالة سلبيَّة [أشياء ليست مدركة حسِّيًّا]، ومن ثَمَّ يصبح للسُّؤال عنه فائدة براجماتيَّة وإجابة ظاهرة بفضل آثاره المباشرة[١٠٩].

فيقول كانط صراحة في «محاضرات في اللاهوت الفلسفي»: «لقد قلت سابقًا أنه من الضروري بالنسبة لي أن أفترض وجود كائن يحتوي في ذاته على أساس هذه القوانين العلمية الكونية. لكن حتى بدون هذه الفرضية، لا يزال بإمكاني إحراز تقدم كبير في الفيزياء من

١٠٧- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٧٠.

١٠٨- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٨٥ - ١٨٦.

١٠٩- من الملاحظ أن كانط لم يتخلَّ عن التسليم الضمني بوجود السببية في الخارج، أي بين الشيء في ذاته وبين آثاره التي نتلقاها، على الرغم من إقراره الصريح بنقيض ذلك، وهو ما كان موضع نقد من شوبنهاور. لكن لم يكن بمقدور كانط فعل هذا؛ لأن السببية المنتجة للآثار هي لبّ أي رؤية براجماتية للعالم.

خلال السعي للعثور على جميع العلل الوسيطة... فمن ناحية لا يقدم هذا المفهوم المبهم عن الله أي فائدة على الإطلاق. لكن، من الناحية الأخرى، فإن المفهوم الأخلاقي عن الله ضروري عمليًا... والأخلاق وحدها هي التي تعطيني مفهومًا محددًا عن الله... حيث يلزم أن يكون كلي العلم، وكلي القدرة، وسرمديًا، وخارج الزمن». فالإله بالنسبة لبراجماتية كانط غير مفيد علميًا وإنما أخلاقيًا فحسب. وبالتالي فلا يمكن اشتقاق وجوده من ضرورة وجوده المنطقية في إطار العقل المحض لأنها لا تتصادم بشكل تأسيسي مع مسلمات كانط التجريبية فحسب وإنما لأنها أيضًا لا تقدم أي فائدة علمية في ضوء مسلمات كانط البراجماتية، وبالتالي يلزم اشتقاق وجود الله من ضرورة وجوده الأخلاقية في إطار العقل العملي ومسلماته البراجماتية.

لهذا فإنَّه ناهيك عن كون كانط لا يُكذِّب ذاتيَّة تصوراتنا العقليَّة للإله الظَّاهر ولاهوته الإثباتي وإنَّما موضوعيَّة أيّ معرفةٍ به [وهو محقٌّ في ذلك بحكم أنَّ مسلَّمات الاستدلال على ماهيَّة الإله الظَّاهر متجاوزة للضَّرورة المنطقيَّة وللتَّجربة الموضوعيَّة، فستقودنا إلى أحد فروع نقائض العقل المحض بشكل ذاتي]، فإنَّه لا يُكذِّب موضوعيَّة الاستدلال على الإله المُحتَجِب وإنَّما يُكذِّب واقعيَّته الميتافيزيقيَّة لأنَّه استدلال مشتقّ من المبادئ العقليَّة الَّتي يرى كانط براجماتيًا أنها مقيَّدة بالمعطيات التَّجريبيَّة الحسِّيَّة بغرض فتح باب إمكانيَّة المعرفة العلميَّة، لا بالضَّرورة المنطقيَّة الَّتي لا تصل بنا سوى إلى لاهوت سلبي يرفضه كانط. فعقلانيَّة كانط العمليَّة لم تستطع أبدًا تَقبُّل فكرة لامعقوليَّة الإله وما تستلزمه من لاهوت سلبي، ومن ثَمَّ ندرك أنَّه بعدما اكتشف عوار الحجَّة الأنطولوجيَّة وأسقطها، أسقط معها أيضًا البرهان الكوزمولوجيّ بالكُلِّيَّة؛ أي بشقِّه الوجودي لا الماهوي فحسب.

الحقيقة أنَّه لا فرق بين كانط ونيتشه هنا في عدم تحمّلهما للإله المُحتجِب سوى أنَّ عقلانيَّة كانط جعلته براجماتيًا في ضوء أخلاقيَّته، أمَّا نيتشه فلاعقلانيَّته جعلته يمهِّد الطَّريق اللَّاأخلاقيَّة في ضوء إيمانه بالسُّلطة [إرادة القوَّة] الَّتي رفضها في الإله، وهي علاقة تجاذب وتباعد بينه وبين الإله السَّلبي ظلَّت تطارده حتّى آخر حياته.

كان كانط يدرك جيِّدًا أنَّ نقده ليس كافيًا من النَّاحية التَّأسيسيَّة، ولهذا يعود فيقول: «إنَّ الضَّرورة اللَّا مشروطة الَّتي نحتاج إليها، حاجتنا الَّتي لا غنى عنها لمسند أخير لكلِّ الأشياء، هي الهوَّة الحقيقيَّة للعقل البشري... فلا يمكننا ألا نستبعد وألا نتحمَّل، فكرة أنَّ كائنًا نتصوَّره أسمى الكائنات الممكنة يقول لنفسه شيئًا من هذا: إنِّي من الأزل إلى الأبد؛ وخارجًا

عنّي لا يوجد شيء سوى ذلك الَّذي يوجد بإرادتي فقط، **لكن من أين أنا إذن؟ هنا كل شيء ينهار تحتنا**»[١١٠]. ومن ثَمّ يبدو أنَّ الشُّعور بجلال الوجود السَّابق على كلِّ فكرة، والَّذي حاولت المسلَّمة البراجماتيَّة خنقه بحبل التَّجريبيَّة كان أقوى من نفي كانط للاهوت السَّلبي، فظهر من بين ثنايا الصَّرح الكانطي على هيئة عبارة واحدة يُقرُّ فيها بسؤال الوجود مع الاعتراف بالعجز عن إجابته في إطار هذا الصَّرح، ويصرِّح بنتيجة ذلك.

المثير للدَّهشة في النَّص السَّابق أنَّ كانط كان قد نشره دون التَّساؤل الأخير في مقالةٍ قديمةٍ له عام ١٧٦٣م، بعنوان «الحجَّة الوحيدة الممكنة لدعم البرهنة على وجود الله»، فقال: إنَّ الله «يحتضن في داخله كلّ ما يمكن أن يفكِّر فيه الإنسان، إذا تجرَّأ، وهو مخلوقٌ من تراب، على إلقاء نظرةٍ خاطفةٍ خلف السِّتار الَّذي يَحجب عن العيون الفانية أسرار ذلك الَّذي لا يُعقل. الله التَّام. فكلُّ ما هو موجود، سواء أكان ممكنًا أو فعليًّا، هو شيء فقط بقدر ما هو مُعطى بواسطة الإله. وإذا كان مسموحًا بترجمة حديث اللّامتناهي إلى اللُّغات البشريَّة، فقد نتخيَّل أنَّ الله يخاطب نفسه بهذه العبارات: إنِّي من الأزل إلى الأبد؛ وخارجًا عنِّي لا يوجد شيء سوى ذلك الذي يوجد بإرادتي فقط»[١١١].

يرجع هذا الفرق في العبارتين إلى كونه قدَّم في تلك المقالة المبكِّرة نسخته من البرهان الكوزمولوجي التي حاول فيها البرهنة على وجود الإله وماهيَّته معًا، فيقول: «كلُّ الإمكانات تفترض شيئًا فعليًّا يُعطَى من خلاله كل ما يمكن التَّفكير فيه. وبناء على ذلك، هناك شيء واقعي معيَّن، سيؤدِّي إلغائه في حدِّ ذاته إلى إلغاء كل الإمكانات مهما كانت. ومن ثَمّ فإنَّ ذلك الَّذي يؤدِّي إلغاؤه إلى إلغاء كلّ الإمكانات هو ضرورة مطلقة. لذلك، هناك شيء موجود بالضَّرورة... واحد... بسيط... أزليّ.. روحي. ولهذا يَعُدُّ كلَّ شيء موجود هو نتيجة له، حيث تعتمد الموجودات عليه في إمكانيَّتها [الماهويَّة] ووجودها»[١١٢]. ثمَّ أضاف صفتين إلى ماهيَّته، هما: العقل، والإرادة: «من الإمكانيَّة المنطقيَّة للنِّظام والجمال والكمال»، و«حتَّى لا تكون المخلوقات أعظم من خالقها»، ومن ثَمَّ يفتح الباب لإضافة بقيَّة صفات الكمال الإثباتية دون تمايز في ماهيَّته ذات التَّحقُّق الكامل وعدم الافتقار المطلق.

١١٠- نقد العقل المحض، كانط، ص ٣٠٥.

111- Immanuel Kant, «The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of The Existence of God», p. 191

112- Ibid., p. 127

إلَّا أنَّه بين ثنايا تلك الحجَّة المبكِّرة أيضًا نلاحظ رفض كانط للإله السَّلبي، وهو ما يظهر جليّاً أيضًا في وصفه للبرهان الكوزمولوجي المعتاد أنَّه «قديم قدم العقل البشري ذاته. فهو أمر طبيعي، ومقنع للغاية، وتمتد انعكاساته إلى الآن، حيث يواكب تقدُّم فهمنا، وسيظلّ هكذا ما دامت الكائنات العقلانيَّة ترغب في الانخراط في هذا التَّأمل النَّبيل، والسَّاعية إلى معرفة الله من أعماله... ولكن على الرَّغم من كلِّ تفوُّقه، فإنَّ هذا النَّمط من البرهنة لن يصل أبدًا إلى درجة اليقين الرِّياضي أو الدِّقة. لن يثبت أبداً أكثر من وجود مؤلف عظيم للكلِّيَّة الَّتي تقدّم نفسها إلى حواسنا [العالم] ولكنَّه يظلُّ غير مفهوم. ومن ثَمَّ سيعجز دومًا عن إثبات وجود أكثر الكائنات كمالًا»[١١٣]. ولهذا كان هدف برهان كانط، هو: تجاوز اللَّاهوت السَّلبي نحو اللَّاهوت الإثباتي. وهو الهدف الَّذي يعزِّزه وصفه للبرهان الأنطولوجي في المقالة نفسها بأنَّه «أكثر دقَّة وتمامِيَة» من البرهان الكوزمولوجي.

كان كانط يُدرك البراجماتيَّة الكامنة في رفضه لتصوُّر الإله السَّلبي في مرحلته المتأخِّرة [مرحلة النَّقد]، والَّتي استندت إلى تجريبيَّة مقدُّماته ومعقوليَّة نتائجه، ممَّا دفعه إلى توجيه حديثه أثناء مرحلة النَّقد إلى صاحب البرهان الكوزمولوجي قائلًا: «بأيِّ نوع من الاستنارة الدَّاخلية، يعتقد أنَّه قادر على الارتفاع فوق كلِّ تجربة ممكنة، على أجنحة من الأفكار فحسب؟». لكنَّ الحقيقة أنَّ السُّؤال موجَّه إلى كانط أيضًا، فكيف يمكن لكانط الحكم بشكل صحيح قبل معرفة كيفيَّة الحكم بشكل صحيح؟ والحقيقة أنَّ كانط كان مدركًا لهذا السُّؤال ولصعوبة الإجابة عنه، لهذا فقد وصف عمله النَّقدي في إحدى رسائله بأنَّه «ميتافيزيقا الميتافيزيقا»[١١٤].

فأي محاولة للإجابة عن هذا السُّؤال التَّأسيسي يلزم أن تعتمد على «مبدأ تمييز ذاتي لا ينتمي إلى أيِّ ملكة عقليَّة، ولكنَّه يُمكّنها من إدراك الحدود الشَّرعية للملكات العقليَّة من خلال استكشاف التُّخوم الَّتي تخالفها»[١١٥]. فلا نقد للعقل وبيان لحدوده من دون الوقوف في موقع اللَّاهوت السَّلبي وهو ما يُعدُّ ضرورة إبستيمولوجيَّة ينتج عنها ضرورة أنطولوجيَّة خارج حدود العقل نستند إليها وجوديّاً، كما بيّن فيتجنشتاين في الرِّسالة المنطقيَّة الفلسفيَّة، وإلَّا سيكون نقدًا تجريبيّاً أو براجماتيّاً، وهما ما اجتمعا في نقد كانط للإله السَّلبي. لكن تعامي كانط في مرحلة النَّقد عن اللَّامعقوليَّة الكامنة أسفلنا والَّتي نقف عليها، على الرغم من بيانه لها جماليّاً في فلسفته عن الجليل، وعلاقته

113- Ibid., p. 199

114- Immanuel Kant, «To Marcus Herz, May 11, 1781» in «Correspondence», Cambridge University Press, Cambridge, 1999, P. 181

115- Jean-François Lyotard, Lessons on The Analytic of the Sublime, Trans. Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press, 1994, p. 40

بالغيريّة التّامة الّتي هي أحد استلزامات القانون الأخلاقي، ومن ثَمَّ إقراره باللّاهوت السّلبي بوصفه نتيجة حتميّة كما سنرى لاحقًا، لم يمنع رودلف أوتو Rudolf Otto أن يخرج من رحم فلسفة كانط بتحليله الرّائع للجانب غير العقلاني المشترك في جميع التّصورات الإلهيّة.

لا عقلانيّة المُقدّس

قدّم رودلف أوتو، الفيلسوف واللّاهوتي الألماني، دراسة تأسيسيّة لعلاقة الجليل بتصوُّر الإله في كتابه الشّهير «فكرة المُقدّس The Idea of the Holy» الصّادر عام ١٩١٧م. فبدأ بتحليل مفهوم الإله إلى شقّين؛ عقلاني، وغير عقلاني. الجانب العقلاني هو: «ما تدركه قدرتنا على التّصور بوضوح ويدخل في مضمار التّصورات القابلة للتّحديد»[١١٦]، أي «الصّفات الّتي تُشكّل مفاهيم واضحة ومحدّدة: في قدرة المرء أن يدركها بالعقل، وأن يحلّلها بالفكر، بل وتقبل التّعريف أيضًا»[١١٧]. ومن ثَمّ يمكن التّعبير عن هذا الجانب لغويًّا، لأنَّ كلّ «لغة تسعى، بحكم أنّها تتكون من مفردات، إلى تقديم أفكار أو مفاهيم. هذا ما تعنيه اللُّغة؛ وكلّما كان الأمر أكثر وضوحًا وتحديدًا، كلّما كانت اللُّغة أفضل. ولهذا فإنَّ عَرض الحقائق الدينيّة لُغويًّا لابدَّ وأن يؤكّد على صفات الإله العقلانيّة»[١١٨].

لكن يوجد «داخل هذه الدّائرة من الوضوح والصّفاء عمقًا مستترًا، لا يستطيع تفكيرنا النّظري بلوغه»[١١٩]، فهذه الصّفات العقلانيّة تعجز عن تقديم مفهوم كامل للإله، لأنَّ الإله «لا يتجاوز المكان والزّمان فقط، ولا يتجاوز القياس والأرقام فقط، بل يتجاوز كل مفاهيم العقل أيضًا. إنّه يترك فقط مفهوم العلاقة الترنسندنتالية الّتي لا يمكن لأيّ مفهوم عقلي أن يحيط بها»[١٢٠]، ولهذا فهي تقتضي شيئًا غير عقلاني أو متجاوز للعقلانيّة، حتّى تكون صفاتٍ له. وهذا الجانب غير العقلاني حتمي للإله بحكم كونه (ذو الغيريّة التّامة)، ومن ثَمَّ فهو يشمل طبيعة الذّات الإلهيّة الّتي ليس كمثلها شيء وكيفيّة وجوب وجودها. وينتج عن هذا الجانب غير العقلاني وضع الإله «على النّقيض من كلّ شيء معتاد ومألوف (أي، متجاوز للطّبيعة بشكل عام)، وبالتّالي يحوّله إلى شيء خارق

116- Rudolf Otto, The Idea of the Holy, Trans. John W. Harvey, Oxford University Press, 1958, p. 58
117- Ibid., p. 1
118- Ibid., p. 2
119- Ibid., p. 58
120- Rudolf Otto, Religious Essays, Trans. Brian Lunn, Oxford University Press, 1937, p. 87

للطَّبيعة، ثمَّ يضعه على النَّقيض من العالم نفسه في النِّهاية، وبالتَّالي يرفعه إلى مرتبة السماوي [المتجاوز المتعالي]، أي فوق نظام العالم بأكمله»(١٢١).

من ثَمَّ يصبح الإله مجهولًا معرفيًا، بحكم أنَّه «يتجاوز كل تصوّر، يفوق الفهم والعقل، وبالتَّالي لا يمكن فهمه ولا صياغته لغويًا»(١٢٢). ومن ثَمَّ يتجلّى في الشُّعور بأنَّ الإله «سرٌّ رهيبٌ وساحرٌ» Mysterium tremendum et fascinans، «السِّرُّ الَّذي لا يمكن وصفه، فوق كلِّ المخلوقات... حيث يشير إدراكيًا إلى ما هو خفيّ وسرِّيّ، ما هو متجاوز للتَّصوُّر أو الفهم، ما هو غير عادي وغير مألوف»(١٢٣). وينتمي هذا المفهوم إلى اللَّاهوت السَّلبي الخالص لأنَّه «ليس له مكان في منظومة الواقع الذي نعيش فيه، بل ينتمي إلى واقع مختلف تمامًا»(١٢٤)، فهو «متجاوز لمجال المعتاد، والواضح، والمألوف، فيقع خارج حدود العقل، بل ويتعارض معه، فيملأ العقل بالتَّعجب والدَّهشة المطلقة»(١٢٥). ولهذا، فإنَّه يظلُّ، على الرغم من غموضه السَّلبي، يحمل معنىً إيجابيًا من حيث إثارته لمشاعر معيَّنة مثل: التَّعجب والدَّهشة الَّتي تجعلنا مفتونين به فيستحوذ علينا تمامًا، وأيضًا رهبتنا المرتعبة من عظمته، الَّتي تتجلّى في القشعريرة الَّتي تصيب الرُّوح الصَّامتة في حضرة الإله. ويطلق أوتو على ذلك الشُّعور الَّذي يعتري المرء نتيجة خبرته بما هو متجاوز، بما هو ذو الغيريَّة التَّامَّة، الوعي بالألوهي Numinous.

يرى أوتو أنَّ هذا الوعي أساس كل شعور ديني، حيث «تتَّحد فيه الرَّهبة والافتتان في تناغم غريب من التَّناقضات، ينتج عنه الطَّبيعة المزدوجة للوعي بالألوهي، والَّتي يشهد عليها التَّطور الدِّيني برمته»(١٢٦)، فهو كامن في خلفية كلِّ الأديان. فعلى سبيل المثال، في ملحمة ماهاباراتا Mahabharata الهندوسيَّة الَّتي تحكي قصَّة صراع فرعين من العائلة المالكة للسَّيطرة على المملكة. وعندما كان بطل القصَّة، أرجونا، على وشك قيادة قوَّاته إلى معركة كارثيَّة، يفقد أعصابه ويرفض القتال. ويروي لنا أحد أهم أجزائها، البهاجافاد جيتا Bhagavad Gita، قصَّة إقناع كريشنا Krishna [أحد تجلِّيات الإله فيشنو Vishnu] الأمير أرجونا بقيادة قوَّاته كما يُملي عليه واجبه. فيطلب أرجونا من كريشنا أن يريه شكله، فيمنحه كريشنا «عينًا كونيَّة» تسمح له برؤية الله

121- Rudolf Otto, The Idea of the Holy, p. 29
122- Ibid., p. 150
123- Ibid., p. 13
124- Ibid., p. 29
125- Ibid., p. 26
126- Ibid., p. 31

والكون كما هو حقًّا. فيرى الآلهة والكون بكلّ تعدُّديَّة موجوداته في شكل الإله الواحد الَّذي بلا بداية ولا نهاية، عندها يقول أرجونا: «بعد رؤية هذا الشَّكل الكوني، الَّذي لم أره من قبل، أشعر بالسَّعادة، لكن في الوقت نفسه يشعر عقلي بالخوف». (١١ – ٤٥). وأيضًا قول باسكال Pascal: «من أعظم صفات الجبروت المحسوسة في الله عزّ وجلّ، أن تتيه مُخيِّلَتنا عن تلك الفكرة»[١٢٧].

لكن أوتو يرى أنَّه لا يمكن نقل ذلك الوعي عبر تعاليم الأديان لأنَّه لا يمكن نقله مفاهيميًا، وإنَّما هو شعور يتجاوز حدود اللُّغة، فيمكن فقط إيقاظه في الرُّوح عبر خوض المرء للتَّجربة بذاته، يقول أوتو: «إنَّ هذا الوعي غير قابل للردِّ لأيِّ حالة أخرى، ومن ثَمَّ فهو غير قابل للاختزال. وبالتَّالي فهو مثل كلّ مُعطى أوَّلي ومبدئي؛ رغم أنَّه يمكن أن يكون موضوعًا للمناقشة، إلَّا أنَّه لا يمكن تحديده بدقَّة، [فهو مُعطى أساسي بحيث لا يمكن تعريفه إلَّا بنفسه]. ليس هناك سوى طريقة واحدة فقط لمساعدة شخص آخر على اكتساب هذا الشُّعور، حيث يلزم أن يُقاد نظره في المسألة ومناقشتها بواسطة آليَّات عقله الخاصة، حتّى يصل إلى النُّقطة الَّتي يبدأ فيها ذلك الوعي بالاستفاقة داخله. أو بعبارة أخرى، لا يمكن تعليم هذا الوعي، إنَّما يمكن فقط إثارته وإيقاظه في العقل»[١٢٨]. وهو في ذلك مثل الموسيقى، «فنحن عاجزون عن تحديد العامل غير العقلاني في الموسيقى سوى بطريقة جزئيَّة وفي صورة شذرات غير مكتملة عن طريق الحوادث المألوفة في خبراتنا الإنسانيَّة. ويرجع هذا إلى أن الشُّعور بالموسيقى هو بالأحرى مثل الوعي بالألوهي (ذو الغيريَّة التامَّة)، والَّذي رغم أنَّه يمكن وصفه باستخدام تشبيهات موازية للعواطف العاديَّة في الحياة، إلَّا أنَّه لا يمكن أن يتطابق معها تفصيليًّا»[١٢٩].

اللاأهوت

كان لكتاب أوتو تأثير كبير على الدِّراسات الدينيّة في القرن العشرين عمومًا، وبالأخص على ميرسيا إلياد Mircea Eliade. يقول إلياد في أولى سطور مقدمة كتابه الشَّهير «المقدَّس والمدنَّس The Sacred and the Profane» الصادر عام ١٩٥٧: «إنَّ الاهتمام العالمي غير العادي الَّذي أثاره كتاب رودولف أوتو ما زال قائمًا. وسبب هذا النَّجاح يرجع إلى وجهة نظر المؤلِّف الجديدة والأصليَّة. فبدلًا من دراسة الأفكار عن الإله والدِّين، حلل أوتو طرق

---

١٢٧ – خواطر باسكال، باسكال، ص ٢٧ (رقم ٧٢).

128- Rudolf Otto, The Idea of the Holy, p. 7
129- Ibid., p. 49

التّجربة الدّينيّة»[١٣٠]، فنجح في توضيح الجانب غير العقلاني في الدِّين والذي يتأسس على فكرة أن «المُقدَّس يتجلّى دائمًا كحقيقة مختلفة كلّيًّا عن الواقع الطَّبيعي»[١٣١]. يبني إلياد تحليله كامتداد لتحليل أوتو، فيقدِّم ظاهرة المُقدَّس «بكل تعقيداتها... بصورة كلّيّة» وليس الجانب غير العقلاني فحسب كما فعل أوتو. فالسُّؤال الماثل أمام إلياد هو تأريخ تجلِّيات الظَّاهرة الدينيّة بشقَّيها، لا الشّق غير العقلاني فحسب. ولهذا فإلياد يقدِّم تعريفًا للمُقدَّس بأنَّه «النَّقيض من المُدنَّس»، والمدنَّس هنا هو كلُّ شيء منتمٍ إلى العالم الطَّبيعي. ويظهر جليًّا أنَّ تحليله يظلُّ يدور في فُلك ثنائيَّة أوتو، بين (ذو الغيريَّة التَّامة) والطَّبيعي المعتاد، فيقول: «يدرك الإنسان المُقدَّس لأنَّ المُقدَّس، يُظهر نفسه، كشيءٍ مُختلف تمامًا عن المُدنَّس»[١٣٢].

فماهيَّة العلاقة بين المُقدَّس والمُدنَّس تستلزم إلَهًا ظاهرًا بدرجة ما، لا مُحتجِبًا تمامًا، ومن ثَمَّ «فإنَّ اللُّغة تعبِّر بسذاجة عن العجيب، أو المهيب، أو الغامض [الجوانب اللَّاعقلانيَّة] بمصطلحات مستعارة من عالم الطَّبيعة أو من الحياة العقلية الدُّنيويَّة للإنسان. لكنَّنا نعلم أنَّ هذه المصطلحات التَّشبيهيَّة ترجع على وجه التَّحديد إلى عدم قدرة الإنسان على التَّعبير عن الغيريَّة التَّامة؛ كلُّ ما يتجاوز خبرة الإنسان الاعتياديَّة، فينحصر دور اللُّغة في الإشارة إليه بمصطلحات مأخوذة من تجاربنا»[١٣٣]. فعلى النَّقيض من الإله المُحتجِب، يقف الإله الظَّاهر الَّذي يخاطبنا عبر الوحي [بكلماته] أو عبر العالم [بآثاره] بطريقة مباشرة، فتتجلّى صفاته لعقولنا مفاهيميًّا، ومن ثَمَّ يمكن التَّعبير عنه لغويًّا، أي إنَّه إبستيمولوجيًّا «شيء». فما يمكن تعلُّمه من الجوانب الظَّاهرة من التَّصورات الإلهيّة في التَّجلِّيات الدِّينيَّة، وأيضًا من رفض الجوانب الخفيَّة اللَّاعقلانيَّة فيها، هو أنَّ طبيعة تفكيرنا البشري تفرض علينا تشييء موضوعات الفكر مفاهيميًّا ولغويًّا.

من ثَمَّ نتبيَّن أنَّ اللُّغة اللَّاهوتيَّة في كلِّ التَّجلِّيات الدينيّة تتراوح بين قطبين؛ اللَّاهوت الإثباتي Kataphatic Theology واللَّاهوت السلبي Apophatic Theology. فيقول هوبز: إنَّه إذا كان الله العلَّة الأولى واجبة الوجود، «فإنَّ جميع البشر الَّذين قد ينظرون في الأمر، سيعلمون بطبيعة الحال وجود الله، لا ماهيَّته... لذلك فإنَّ الصِّفات الَّتي أُعطيت للإله، هي

130- Mircea Eliade, The Sacred and the Profane, Trans. Willard R. Trask, Harcourt, Brace & World, New York, 1987, p. 8
131- Ibid., p. 11
132- Ibid., p. 11
133- Ibid., p. 10

للدَّلالة على عجزنا أو تقديسنا؛ عجزنا، عندما نقول: إنَّ الإله غير مفهوم ولانهائي؛ وتقديسنا، عندما نعطيه تلك الأسماء، الَّتي هي بالنسبة إلينا أسماء تلك الأشياء الَّتي نعظِّمها ونثني عليها، مثل كُلِّي القدرة، وكلِّي العلم، وعادل، ورحيم، وما إلى ذلك. وعندما أعطى الله سبحانه وتعالى هذه الأسماء لنفسه في الأسفار المقدَّسة، فهذا يعني أنَّه تنزَّل إلى طريقتنا في الحديث: الَّتي بدونها لا نستطيع فهمه»[١٣٤].

يرى **اللاَّهوت الإثباتي** أنَّه يمكن للعقل المفاهيمي معرفة بعض الصِّفات الموجودة ميتافيزيقًا في ماهيَّة الله، وسواء أكان ناقل هذه المعرفة هو الوحي باعتباره خطابًا لغويًّا ومفاهيميًّا إلهيًّا، أو تجربة صوفيَّة محدَّدة مفاهيميًّا بحيث يمكن نقلها لغويًّا، أو الاستدلال من الموجودات على طبيعة مُوجدها بشكل مباشر باعتبارها آثاره. وأيضًا سواء أكان اشتراك معاني هذه الصِّفات مع ما نفهمه منها لغويًّا ومفاهيميًّا اشتراكًا كلِّيًّا [حرفيًّا]؛ مثل مذهب وحدة الوجود المُطلَقة، موقف ابن سبعين وجون سكوتوس أريجينا John Scotus Eriugena الَّذي اعتبر أنَّ الخلق هو إظهار مباشر لماهيَّة الله عبر الوجود والموجودات، فيقول: «فكل ما يمكن إدراكه عقليًّا وحسِّيًّا هو توضيح لما هو غير واضح، وتجلٍّ لما هو خفي، وإثبات لما هو منفي، وفهم لما هو غير مفهوم، ونطق لما هو بلا وصف، وتجسُّد لما هو بلا جسد، وجوهر لما هو بلا ماهيَّة، وتشكل لما هو بلا شكل، وعدد لما هو بلا عدد، ووزن لما هو بلا وزن، ومادَّة لما هو روحيّ، ورؤية لما هو غير مرئي»[١٣٥]. أو جزئيًّا، كقول يوحنا ذهبي الفم John Chrysostom: «ما يقوله الله هو: (أنا لم أُظهر جوهري ولكنِّي نزلت بنفسي إلى مستوى يلائم ضعف أعينهم)»[١٣٦]. الحقيقة أنَّ هذان النَّقيضان يرسمان طرفيّ الطَّيف الواسع للمواقف الَّتي تتَّخذها الأديان والفلسفات المختلفة من اللاَّهوت الإثباتي.

لكن عند محاولة تحليل اللاَّهوت الإثباتي تظهر المشكلة التَّالية: إنَّ أي محاولة لعقلنة تصوُّرنا للإله وفهم اللُّغة الدينيّة حرفيًّا يستلزم أن تكون الصِّفات قيدًا وحدًّا بصورة ما، ومن ثَمَّ يستلزم نوعًا من التَّعيُّن، وهو ما يتعارض مع كون الإله ليس كمثله شيء. فاللُّغة البشريَّة حاملة للإرث التَّاريخي للموجودات (الذَّاتي والبين-ذاتي في العالم)، ومن ثَمَّ فهي أيضًا أنطو-

134- Thomas Hobbes, The Elements of Law Natural and Politic, Oxford University Press, 1999, p. 65
135- Deirdre Carabine, John Scottus Eriugena, Oxford University Press, 2000, p. 49
136- Saint John Chrysostom, On the Incomprehensible Nature of God, The Catholic University of America Press, Washington, 1984, p. 122-123

ثيولوجيَّة، فتعجز عن التَّعبير عن أساس الوجود. فكلُّ محاولاتنا للحديث عن ماهيَّة الإله ستستخدم جزءًا من تجربتنا البشريَّة المقيَّدة، سواء من ناحية المفاهيم العقليَّة أو التَّعبيرات اللُّغويَّة. فيصبح أي حديث عنه هو مجرَّد هراء، لأنَّه إذا صمت في منتصف محاولتك للتَّعبير خرجت كلماتك مبهمة، وإذا تكلَّمت بلا قيود فإنَّ تعبيراتك ستحتوي على إساءات وتناقضات، ولهذا فإنَّ «ما لا يمكننا الحديث عنه، ينبغي تجاوزه في صمت»[١٣٧].

ذلك مسعى **اللاَّهوت السَّلبي**، الَّذي يستند إلى استحالة فهم الإنسان ماهيَّة الله واستحالة تحديد صفاته كما هو في ذاته، ولكن بمقدور المرء إدراك ما هو ليس عليه فحسب. فاللَّاهوت السَّلبي لا يخبرنا شيئًا عن ماهيَّة الله بشكل مباشر، وإنَّما يخبرنا عنها بشكلٍ غير مباشر بواسطة نفي ما هي ليس عليه، فيترك ما هي عليه حقًّا يتجلَّى أمامنا خارج اللُّغة. ومن ثَمَّ تصبح الوظيفة العمليَّة للَّاهوت السَّلبي: هي نفي الكلمات بهدف الإشارة بشكل غير مباشر إلى ما هو متجاوز لها. ولعلَّ أشهر أمثلة اللَّاهوت السلبي هي مفهوم اللَّانهاية، فيقول جون لوك: «أعتقد أنَّه سيكفي لتدمير مفهوم إثباتي عنها هو أن نسأل صاحبه عمَّا إذا كان بالإمكان أن نضيف إليها أم لا... إنَّ ما يكمن وراء فكرتنا الإيجابية عن اللَّانهاية، يكمن في الغموض، وفي الحيرة العظيمة بخصوص الفكرة السَّلبية عنها، حيث أعلم أنَّني لا أستوعبها، وأنَّ عقلي عاجز عن الإتيان بذلك، لأنَّها تتجاوز قدرتي المحدودة والضَّيِّقة»[١٣٨]. ومن ثَمَّ ارتبط مفهوم اللَّانهائية بالإله من خلال اللَّاهوت السَّلبي، فيقول باسكال: «نعرف أنَّ ثمة لا نهاية ونجهل ماهيَّتها... وعلى هذا فبالإمكان أن تعرف أن ثمَّة إلهًا دون أن تعرف ما هو»[١٣٩].

وهو ما يُعيدنا مرَّة أخرى إلى البرهان الكوزمولوجي بوصفه بيانًا للتَّضاد بين الحالة الوجوديَّة للكون [إمكانيَّة الموجودات]، وبين الحالة الوجوديَّة للإله [وجوب الوجود]. فهذا التَّضاد هو جوهر مفهوم الإله السَّلبي بوصفه نفيًا لكلّ صفات الحالة الوجوديَّة للموجودات. فآليَّة اللَّاهوت السَّلبي هي أن ينفي المرء عن الله كلّ ما يرى أنَّه لا يليق به، قبل أن ينفي كل إثبات باعتباره قيدًا وحدًّا مفاهيميًا عقليًا لا يليق بالإله، لأنَّه يجعله شيئًا يملك صفات الموجودات، وهي عمليَّة متتالية تأخذ شكل سلسلة جدليَّة تصل إلى ذروتها في نفي النَّفي ذاته، لأنَّ النَّفي هو أيضًا قيد عقلي لغوي يشيّئ الإله باعتبار إمكانيَّة اشتراك الإله مع أحد الموجودات في نفي هذه

137- Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico Philosophicus, p. 89
138- John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, p. 141 - 142 (Book2, Chapter 17, #15)
١٣٩ - خواطر باسكال، باسكال، ص ٨٢ (رقم ٢٣٣).

الصِّفة وإمكانيَّة الإدراك العقلي للإله ولو بالسَّلب، وهما أمران يلزم نفيهما أيضًا، لتنفجر السِّلسلة في النِّهاية عند سماع الصَّمت التَّام بين أنقاض اللُّغة التي تقف شاهدة على وجود من ليس كمثله شيء، الإله المُحتجِب [العدم الإبستيمولوجي]. وهي رحلة ضرورية لأنَّه، وفق اللَّاهوتي فلاديمير لوسكي Vladimir Lossky، «إذا كان إله الفلاسفة ليس هو الإله الحي، فإنَّ إله اللَّاهوتيين هو نصف هذا الإله فقط، طالما أنَّ هذه الخطوة الأخيرة لم تُتَّخذ».

لهذا يرى ياسبرز أنَّ السُّلوك الصحيح موضوعيًّا تجاه الله يظهر جليًّا في آيات التَّوراة الَّتي تقول: «لاَ يَكُنْ لَكَ آلِهَةٌ أُخْرَى أَمَامِي. لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة» [خروج ٢٠: ٣-٤]، فيقول: «بما أنَّ الله غير مرئي، فيجب ألَّا يعبده الإنسان في التَّماثيل والأوثان. وبعد تعمُّق فَهمنا لهذه الآية، تطور معناها إلى فكرة أنَّ الله ليس غير مرئي فحسب، ولكنَّه أيضًا لا يمكن تصوّره ولا يمكن التفكير فيه. فلا يوجد رمز أو استعارة قادرة على وصفه، ولا أن تحلَّ محلَّه... فبما أنَّ كل صورة تُخفي بقدر ما تكشف، فإنَّنا نقترب من الله عندما ننفي عنه كل صورة... ولن تكون العظمة الإلهيّة مطلقة ما لم يكن هو واحد أحد... فيصبح السُّلوك الأساسي الصَّحيح تجاه الله: أنحني أمام ما هو ممتنع عن الفهم، لأنَّه متجاوزٌ له»[١٤٠].

فإذا كانت قدرة الشَّيء على الإشارة إلى ذاته بالنَّفي أساسَ كلّ تناقض، وإذا كانت اللُّغة، مثلها مثل الإنسان، قادرة على الإشارة إلى ذاتها، فإنَّ اللَّاهوت السَّلبي هو آليَّة لغويَّة/ عقليَّة لإظهار عجز اللُّغة/ العقل المفاهيمي من خلال توليد تناقضات متتالية بهدف إحداث تحوُّل جذري في وعي الشَّخص، بحيث يتمكن من تجاوز القيود العقليَّة اللُّغوية، وهي خطوة عقليَّة لأنَّ العقل قادر على الإشارة إلى ذاته. فيدرك المرء في نهاية رحلته أنَّ السَّبيل الوحيد لإدراك الإله المُحتجِب هو نفي إمكانيَّة إدراكه، وأنَّ السَّبيل الوحيد للتَّعبير عنه هو الصَّمت، لأنَّه إذا كانت كلمات اللُّغة تشير إلى الموجودات والأشياء، فمن الطَّبيعي أن يكون الصَّمت إشارة إلى علّة الوجود، الَّذي ليس كمثله شيء.

لكنَّ الإنسان يخاف من الصَّمت ومن التَّناقض الكامن خلفه، ويخاف أكثر من أن يصمت، لأنَّه يظنُّ أنّه سيتلاشى بتلاشي آخر كلماته، فيلجأ إلى تبديد الصَّمت بالكلمات. فنجد باسكال يقول: «إنَّ الصَّمت الأزلي لتلك الفضاءات اللَّامتناهية يُخيفني»[١٤١]، وعلى هذا الأساس يعزو

140- Karl Jaspers, Way to Wisdom, p. 48-49

١٤١- خواطر باسكال، باسكال، ص ٧٧ (رقم ٢٠٦).

جانكلفيتش صناعة الإنسان للموسيقى بأنَّها كانت طريقة الهروب من الصَّمت المطبق الظَّاهر لنا في الكون عبر الأبديَّة. وقد كتب إدجار ألان بو Edgar Allan Poe قصَّة قصيرة بعنوان «الصَّمت»، يقارن فيها بين تأثيرات الوحشة المسموعة وبين تأثيرات الصَّمت على الإنسان، فيروي فيها محاولة شيطان أن يخيف إنسانًا جالسًا على صخرة في منطقة موحشة على ضفاف نهر الكونجو. في البدء أصاب الشَّيطان المكان بلعنة الضَّوضاء فلم يهتز الرَّجل، ولكن عندما أصاب الشَّيطان المكان بلعنة الصَّمت، ارتعد الرَّجل وأخذ يتلفَّت حوله، ثم هرب بعيدًا.

كما نجد في أوبرا «موسى وهارون Moses und Aron» لشوينبيرج Schoenberg تصويرًا لهذا الخوف، يتمثَّل في خيانة هارون لموسى أثناء نقل تعاليمه الفكريَّة المجرَّدة عن الإله المتعالي، الَّذي لا صورةَ له، فأكسبها هارون موسيقى نابعةً من تصويره للإله بشكلٍ ظاهرٍ ومتجسِّدٍ، وهو ما انتهى في الأخير إلى صناعته للعجل الذَّهبي. ومن ثَمَّ كان قبول بني إسرائيل لصياغات هارون المنتمية إلى اللَّاهوت الإثباتي، على حساب صياغات موسى المنتمية إلى اللَّاهوت السَّلبي الَّتي تكاد تكون صمتًا خالصًا. لكنَ عند عودة موسى من لقائه مع الرَّب، يختفي العجل الذَّهبي تحت وطأة نظر موسى إليه، ولا يبقى سوى الأخوين المتصارعين لاهوتيًّا، حيث يتحدَّث موسى بكلمات العقل، ويتحدَّث هارون بكلمات القلب. ومن ثَمَّ يعبِّر موسى عن عجزه، فيقول «أيَّتها الكلمة، الكلمة التي أفتقر إليها»، في إشارة إلى المسيح بوصفه الألوهية الظَّاهرة الَّتي يفتقر إليها التَّصور اليهودي للإله المتعالي.

على النَّاحية الأخرى نجد العهد القديم يقول: «عِندَما رَنَّمَتْ نُجُومُ الصُّبحِ مَعاً، وهتف أبناء الله جميعًا» [أيوب ٣٨: ٧]. ونجد ابن عربي يقول: «صمتي ظاهر، وجودك وكونك»[١٤٢]، فالوجود موسيقى صمت الإله. ونجد أن فيثاغورس Pythagoras رأى أنَّ الصَّمت الكوني نغم روحي، حيث تُصدر الحركة المتناغمة للأجرام السَّماويَّة موسيقى إلهيَّة، ولكن لأنَّه نغم روحيٌّ فإنَّ آذان البشر لا تسمعه، باستثناء فيثاغورس نفسه كما كان يظنُّ أتباعه لأنَّه كان قد وصل إلى المرتبة الرُّوحيَّة العليا، فيقول فورفوريوس Porphyry: إنَّ فيثاغورس كان قادرًا على «سماع تناغم الكون، وفهم الموسيقى الكونيَّة من الأجرام، والنُّجوم الَّتي تتحرك بانسجام معها»[١٤٣]،

---

١٤٢ – مشاهد الأسرار القدسيَّة ومطالع الأنوار الإلهية، ابن عربي، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩، بيروت، ص ٦٦.

143- Porphyry, Life of Pythagoras, #30

ومن ثَمَّ كان يُفرَض على كلِّ مبتدئ فيثاغورسي التزام الصَّمت لخمس سنوات، فإذا أدرك أنَّ صمته كلام، أصبح بإمكانه سماع الحقيقة الصَّامتة وإدراكها.

يرجع تباين الموقفين السَّابقين إلى أنَّ العقل، خلال محاولته لإدراك ماهيَّة علّة الوجود، يرى حدوده بشكل موضوعي ويصطدم بها، لكنَّ الشَّغف يدفعه إلى محاولة تجاوزها بشكل ذاتي للوصول إلى الإله المُحتجِب. فالله لا يظهر لنا عبر العالم والنُّصوص بشكل مباشر قط، وإنَّما بشكل غير مباشر. حينما ينظر المرء إلى الموجودات، والحقائق، والتَّجارب بمختلف أنواعها باعتبارها رموزًا للمتعالي. ومن ثَمَّ فإن أي محاولة للحديث عنها أو وضعها داخل صياغة مفاهيميَّة لغويَّة هي مجرد تأويل ذاتي لتلك الحقيقة، لأنَّه سيعتمد على تشييء الإله المُحتجِب بواسطة ما يتجلّى لكلِّ شخص في ضوء إدراكه لمحدوديَّته. وهنا تظهر المرحلة الوسيطة في اللُّغة الدِّينيَّة، وهي مرحلة **اللاَّهوت الرَّمزي**؛ سواء أكان بيانًا بلاغيًا[١٤٤] مثل التَّشبيه والاستعارة والمجاز وغيرها، أو الإشارات ذات الخصوصيَّة الدَّلاليَّة مثل اللُّغة الصُّوفيَّة. فلا سبيل لتمثيل غير المرئي سوى باستخدام المرئي بشكل ذاتي. فالرَّمز هو نقطة التقاء المرئي واللاَّمرئي، فهو بمنزلة الجسر الَّذي نعبر عليه لنلمح ماهيَّة المجهول المُحتجِب، من خلال «فتحه لنا عدَّة مستويات من الواقع والَّتي كانت مغلقة أمامنا»، وفق تعبير تيليش، ومعها «تكشف أبعاد وعناصر جديدة بداخل ذواتنا».

لكن تظلُّ مشكلة اللُّغة الدينيّة هي تحديد كيفية تأويل الرَّمز، فهنا لا مهرب من الذَّاتيَّة. فالعبارات الوحيدة في اللاَّهوت الإثباتي الَّتي يلزم فهمها حرفيًّا، أي بشكل غير رمزي، هي تلك الَّتي تخبرنا بأنَّ الإله هو «أساس الوجود، والآخر [ذو الغيريَّة التَّامة]... فهي لا تشير إلى شيء

---

١٤٤ – البيان في اللغة هو الكشف، يقول الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين»: «البيان اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ كشَفَ لك قِناعَ المعنى، وهتكَ الحِجَاب دونَ الضمير، حتّى يُفضِيَ السّامعُ إلى حقيقته، ويَهجُم على محصولِهِ كائناً ما كان ذلك البيانُ، ومن أيِّ جنسٍ كان الدّليل؛ لأنّ مَدَارَ الأمرِ والغايةَ التي إليها يجري القائل والسّامع، إنّما هو الفَهْمُ والإفهام؛ فبأيِّ شيءٍ بلغْتَ الإفهامَ وأوضَحْتَ عن المعنى، فذلك هو البيانُ في ذلك الموضع». وعلم البيان هو أحد أقسام علم البلاغة، ولقد قسم الجرجاني المعنى الدلالي إلى قسمين في كتابه «دلائل الإعجاز في علم المعاني»، فقال: «الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده [مثل اللاهوت الإثباتي]، وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعة في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل، وإذ قد عرفت هذه الجملة فهاهنا عبارة مختصرة وهي أن تقول المعنى تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر [مثل اللاهوت الرمزي]».

متجاوز. وإنَّما تعني ما تقوله بشكل مباشر»(١٤٥). أمّا بقية الأوصاف فلا تعني ما تقوله بشكل مباشر، وإنَّما تكون حدود معانيها ذاتيَّة، ذلك لأنَّ «الرُّموز هي لغة الإيمان»(١٤٦). يقول والتر ستيس Walter Stace في كتابه «الزَّمان والأزل Time and Eternity»: «يمكن القول بأنَّ اللُّغة الصوفيّة أو الدينيّة شبيهة للغاية بالشِّعر أو الموسيقى، من حيث إنَّ كليهما يهيب بما هو في الدَّاخل، بدلًا من وصف ما هو في الخارج. ومن هنا تكون وظيفة اللُّغة الدينيّة أشبه بوظيفة اللُّغة الجماليَّة، حيث يقوم دورها على الاستثارة»، أي إثارة حالة عقليَّة أو وجدانيَّة معيَّنة تُغيِّر رؤية المرء للعالم، ومن ثَمَّ تُغير الرُّوح الَّتي يعيش بها حياته، وتُلزمه بشكل سلوكي معيَّن في حياته.

وهو نفس ما ذهب إليه النوشجاني في مقابسات التَّوحيدي، عندما قال: «إن الأشكال والحدود من الأقوال والأغراض منفيَّة في ساحة الألوهيَّة، لكنَّها رسوم محرِّكة للنفوس تحريكاً، وكلمات مُقرِّبات من الحقّ تقريباً، تبلغ بالسَّامع إلى ما وراء ذلك كلّه تبليغاً، وكلَّما كانت هذه الرُّسوم أتم وأحسن، والكلمات أبهى وأبين، كان التَّحريك ألطف، والإدراك أشرف. ولهذا ما يضرب عن بيان إلى بيان، ويؤثِّر كلام على كلام، ومثال هذا التَّحريك حاضر من الأشكال والخطوط والصُّور والنُّقوش»(١٤٧). تتجلى هذه الاستثارة جماليًا في المحاولات الذَّاتيَّة للتجاوز نحو ما هو ذو الغيريَّة التَّامة، وهي محاولات تتلمس وسيطًا ماديًّاً يجعلها محسوسة ولكن بشكل رمزي. ولهذا فإنَّنا نستشعر هذا التَّجاوز الذَّاتي لحدود العقل في تجاربنا مع أعمال الفلاسفة، والشُّعراء، والفنَّانين العظام.

الحدس بوصفه تجاوزًا

يقدِّم لنا تيليش لوحة «ليلة النُّجوم» للفنَّان الهولندي فنسنت فان جوخ Vincent van Gogh باعتبارها مثالًا للتعبير الرَّمزي عن التَّجاوز، فيقول: إنَّها «وصفٌ لقوى الطَّبيعة الخلَّاقة. فهي تغوص إلى أعماق الواقع حيث يتم إنشاء الأشكال بطريقة ديناميكيَّة. إنَّ فان جوخ لا يقبل السَّطح الظَّاهر أبدًا. ولذلك يذهب إلى الأعماق الَّتي تخلق فيها الطَّبيعة من الشَّدِّ والجذب بين القوى الَّتي وراءها»(١٤٨). فالمعنى الحقيقي بالنسبة إليه كامن خلف الواقع الظَّاهر، ولهذا فإنَّ الشَّكل الخارجي للأشياء يذوب بحيث يسمح للمُتلقِّي بالوصول إلى

145- Paul Tillich, Theology of Culture, Oxford University Press, New York, 1959, p. 61
146- Paul Tillich, Dynamics of Faith, p. 49
١٤٧- المقابسات، أبو حيان التوحيدي، تحقيق: حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٢، ص ١٩٦.
148- Paul Tillich, On Art and Architecture, Crossroad Publishing, 1987, p. 95

السَّبب الكامن وراء كلّ شيء في العالم. فاللَّوحة تجربة دينيَّة من أعماق فان جوخ تمَّ التَّعبير عنها في صورة فنيَّة، تمثِّل الاستغراق الأخير للإنسان في أعماق الكون، ومن ثَمَّ فهي تعطي لمن يراها شعورًا بأنَّه يقف على عتبة الأبديَّة، ينظر إلى المطلق اللَّانهائي الَّذي لم يره أحد من قبل. ويقرّ فان جوخ نفسه بذلك في أحد رسائله لأخيه ثيو في يونيو ١٨٨٠، فيقول: «حاول أن تفهم القيمة الحقيقيَّة لِما يقوله لنا الرَّسامون العظام من خلال أعمالهم وستجد الإله هناك، فشخص ما أخبرنا به أو كتبه في كتاب، وآخر رسمه في لوحة».

والحقيقة أنَّنا نجد تمثُّلات عديدة لتجربة فان جوخ في عديد الأعمال الأدبيَّة بين الشَّرق والغرب. فعلى سبيل المثال في أحد مقاطع رواية البؤساء لفيكتور هيجو Victor Hugo، نجد وصفًا لحال أحد الشَّخصيَّات يكاد يكون مطابقًا لحال فان جوخ وهو يرسم لوحته الشَّهيرة، فقد «كان هناك وحيدًا مع نفسه، مُتوحِّدًا، هادئًا، عاشقًا، يتحرَّك في الظَّلام بروعة النُّجوم الظَّاهرة وروعة الإله الخفيَّة، فاتحًا روحه للأفكار الَّتي تنهمر من المجهول. في تلك اللَّحظات، يقدِّم قلبه المشتعل وكأنَّه مصباح في وسط اللَّيل المُرصَّع بالنُّجوم. باسطًا روحه بانتشاء في خضم البهاء الكوني للخلق، حتَّى إنَّه لم يكن بوسعه هو ذاته التَّعبير عمَّا كان يجول بخاطره؛ أحسَّ بشيءٍ يخرج من روحه وبشيءٍ يتنزَّل عليه، تبادلات غامضة من أعماق الرُّوح مع أعماق الكون». وفي قصيدة «مرثية رجل عظيم» للشَّاعر صلاح عبد الصَّبور، نجده يقدِّم وصفًا يكاد يطابق حالة فان جوخ قبل رسم لوحته، فيقول:

كان في المسا يطيل صحبةَ النُّجوم
ليبصر الخيط الَّذي يلمُّها
مُختبئاً خلف الغيوم
ثمَّ ينادي اللَّـهَ قبل أن ينام
الله، هب لي المقلة الَّتي ترى
خلف تشَتُّتِ الشُّكول والصُّور
تغيُّر الألوان والظِّلال
خلف اشتباه الوهم والمجاز والخيال
وخلف ما تَسدله الشَّمس على الدُّنيا

وما ينسجه القمر

حقائقَ الأشياء والأحوال

خلال تلك اللَّحظة الحدسيَّة الَّتي يرتدُّ فيها الفكر على عقبيه عند حدود العقل، نتجاوز الوجود ولكن من دون السُّقوط في العدم، فيحدث التماس بين المطلق والنِّسبي، اللَّانهائي والمحدود، الإلهي والبشري. وعندها يتسامى الفرد ويحطِّم كل الحدود البشريَّة، فيحدث تجلٍّ روحاني، غير ظاهر، لا يمكن وصفه ولا حتّى التَّحقق منه أو من حدوثه، مثل لحظة الفناء الصُّوفي. فالتماس لحظة، أي شيء ولا شيء، بين الوجود والعدم. وبالتَّالي فالتَّجربة الَّتي تهرب من قدرتنا على الفهم، تُولِّد فينا الرَّغبة لفهم ما لا يمكن الإحاطة به، فيمكننا فقط الاقتراب دون الوصول إليه، «بنفس طريقة تمكِّننا من لمس الجبل بأيدينا ولكن عجزنا عن وضع أذرعنا حوله مثلما نفعل مع الأشجار. فالإحاطة بالأشياء هو احتضانها فكريّاً بالكُلِّيَّة، أمّا لمعرفة الشَّيء فإنَّه يكفي أن يلمسه المرء بفكره»(١٤٩).

إنَّ الحدس بوصفه معرفة لحظيَّة هو شيء ولا شيء، لأنَّ الفكرة فيه تُولد وهي تموت مثل اللَّحظة، فنحن لا نستطيع أبدًا تحديد النُّقطة الَّتي نطلق عليها «الآن»، لأنَّها لا تترك خلفها أي شيء يمكن فهمه عقلانيّاً أو قياسه تجريبيّاً. فيقول جانكليفتش: «الحدس هو أن تصبح واعيًا بفكرة معيَّنة نتيجة عدم وعي، مثل الشَّرارة التي تظهر وهي تختفي، أو تختفي وهي تظهر، فالوعي يَبعث حيّاً في لحظة موته، واللَّحظة هي الموت الَّذي هو حياة»(١٥٠)، وهو ما يظهر عند تجلّي المطلقات داخل الزمان والمكان. فيظهر بوضوح في الأحكام الجماليّة، سواء في حالة الفنَّان أو المُتلقِّي، فيقول الشَّاعر الألماني ريلكه Rilke: «لا ينبغي للرسَّام (أي فنَّان مهما كان) أن يعي حدوسه الفنيَّة: فيلزم أن تكون أفعاله غامضة حتّى لنفسه، فلا تقطعها عمليَّاته العقليَّة، لأنَّه يلزم لتلك الحدوس أن تدخل بسرعة في العمل الفنِّي لدرجة أنَّ الفنان يعجز عن التَّعرف عليها في لحظة تجلِّيها»(١٥١). ومن ثَمَّ قال باشلار: «الحدس يُمارَس باعتباره تَجربة، لا أن يُبرهَن عليه».

وهو ما يَلزم أن يظهر أيضًا في الأحكام الأخلاقيَّة. فبما أنَّ القيم الأخلاقيَّة بين الوجود والعدم، يجعل المسؤوليَّة الأخلاقيَّة مرتبطة باللَّحظة في صورة فعل أخلاقي دافعه حكم حدسي

149- Descartes, The Philosophical Writings Vol. III, p. 25
150- Vladimir Jankélévitch, Philosophie première, p. 74
151- Rainer Maria Rilke, Letters of Rainer Maria Rilke, Vol. 1: 1891-1910, Trans. Jane B. Greene and M. D. Herter, W. W. Norton & Company, 1969, p. 316

من دون الحاجة إلى الإجابة عن السُّؤال المعرفي المتعلِّق بماهيَّة الخير، فجانكليفتش يرفض الفكرة القائلة: بأنَّ أي نظام أخلاقي مكوَّن من قواعد يمكن أن يحدِّد المسؤوليَّة الأخلاقيَّة، فالأخلاق ليست معرفة نظريَّة للخير، تجعل الشَّخص يفكِّر في إطارها ثمَّ يتصرَّف، بل على الشَّخص دائما أن يفعل الخير في خضم اللَّحظة الآنيَّة من دون أي تفكير، فالممارسة الأخلاقيَّة هي عمليَّة أبديَّة، بتصرفاتٍ لحظيَّةٍ حدسيَّةٍ، مسؤول عنها الإنسان بسبب حرِّيَّة إرادته. فيقول: «في اللَّحظة الَّتي يريد شخص أن يتحصَّل على الفضيلة، فهي تتشوَّه. فوجود الفضيلة الوحيد هو في هروبها من الإنسان في صورة الفعل الأخلاقي اللَّحظي»(١٥٢).

إذا حاولنا استكشاف ماهيَّة اللَّحظة الزَّمنيَّة، سيلزم علينا التَّفريق بين الزَّمن والأحداث الَّتي تقع فيه، فالزَّمن ليس هو ما يقع في الزَّمن، بقدر ما أنَّ الزَّمن هو ما يمكن سرقته من الوعي، بمعنى إنَّ الوعي يقتل الإحساس باللَّحظة الزَّمنيَّة بسيف الإدراك العقلي للأحداث الواقعة الَّتي يدركها الإنسان. فسنجد أنَّنا عاجزون عن مثل هذا الاستكشاف، لأنَّ الزَّمان «نفيٌ مزدوجٌ»، وفق تعبير هيجل Hegel في محاضراته حول علم الجمال. فالزَّمن ظاهرة تُدمِّر نفسها في تحوُّلها، أي عند محاولة إدراك اللَّحظة الآنيَّة، لأنَّها «معلَّقة بين عَدمين»، ومن ثَمَّ فإنَّ كلّ محاولة لإدراكها تقتلها. لهذا يقول القدِّيس أوغسطين Augustine: «فما هو الوقت إذاً؟ ومن يَقدر أن يشرحه بإيجاز وسهولة؟ ومن ذا يقدر أن يُكوِّن عنه فكرة واضحة يُعبِّر عنها بالألفاظ؟ هل نجد في أحاديثنا فكرة نُدركها إدراكًا صحيحًا وتكون أكثر التصاقًا بنا من فكرة الوقت؟ في حديثنا عنها نفهم عفويّاً ما نقول، وكذلك حين يتكلَّم آخر عنها. فما هو الوقت إذاً؟ إن لم يسألني أحد عنه فإنِّي أعرفه، أمَّا إن حاولتُ شرحه فلا أستطيع»(١٥٣). وبما أنَّ الزَّمن هو أول الأشياء التي لا يمكننا تعريفها لغويًا، فهو الشَّكل الأساسي لكل ما لا يمكن تعريفه.

لهذا فإن هذا الحدس الصوفي يوقظنا لما هو يتجلّى لكلِّ ذات على الرغم من كونه خارج حدود العقل والحسّ؛ كلُّ ما هو بين الوجود والعدم مثل القيمة، والأخلاق، والجماليَّات، والزَّمن، والله. وبما أنَّ كلّ ما سبق لا يمكن إدراكه حسِّيًّا، ولا تحليله منطقيًّا، ولا وضعه في إطار مفاهيمي عقلي محدَّد، فإنَّه يقع خارج حدود اللُّغة، هذا لأنَّ اللُّغة ملازمة للموجودات [الأشياء

152- Vladimir Jankélévitch and Béatrice Berlowitz, Quelque part dans l' inachevé, Gallimard, Paris, 1978, p. 68

١٥٣- اعترافات القديس أغسطينوس، أغسطينوس، ترجمة: الخوري يوحنا الحلوص، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٩١، ص٢٤٩.

والمفاهيم]، وليس لما هو بين الوجود والعدم. ومن ثَمَّ تعجز اللُّغة عن التَّعبير عن المعاني الَّتي تتجلَّى فقط عند الحدود القصوى للعقل، لكن هذا العجز هو في الوقت نفسه إجابة سؤال الوجود لأنَّ العقل قادر في لحظة الحدس على لمس حدوده الخاصَّة والشُّعور بما يكمن وراءها. ذلك لأنَّ «الأشياء التي يصعب التَّعبير عنها بالكلمات تنبع تدريجيًا من قاع الواقع حيث يسود الصَّمت، لأنَّه يقع في النِّهاية القصوى لعمليَّة التَّعبير اللُّغوي، وللمعقوليَّة المفاهيميَّة، حيث تستنفذ الكلمات قوتها. فلا يتبقَّى إلا التَّأمل الصَّامت والتَّصور الصَّامت»[١٥٤].

الصَّمت

يظهر أثر تلك العلاقة بين الحدس والصَّمت والزَّمان في الفرق بين الميتافيزيقا الشَّرقيَّة وتلك الغربيَّة. فالحدس الغربي ينفي البعد الزَّماني لصالح البعد المكاني، في حين أنَّ الحدس الشَّرقي ينفي البعد المكاني لصالح البعد الزَّماني. ولهذا فإنَّ العقل الغربيَّ يعتمد على التَّحديد المكاني كطريقة للوصول إلى حقيقة الواقع، وبما أنَّ المرء لا يعرف حدودًا تُعيق حركته عبر الأبعاد المكانيَّة، فقد انعكست هذه الحركة الحرة على رؤيته للوجود، فالغرب يعتبر أنَّ الوجود، بوصفه ما يمكن تعريفه أو تحديده، هو أساس الحقيقة. ومن ثَمَّ كان الله هو الوجود المعقول في ذاته، بل وذهب البعض إلى تقييده بالزَّمان.

أمَّا العقل الشَّرقي فيعتمد على التَّحديد الزَّماني كطريقة للوصول إلى حقيقة الواقع، وبما أنَّ المرء يعجز عن التَّحرك بحرِّيَّة عبر الزَّمان. فاللحظة الزَّمنيَّة، كتجربة ذاتيَّة، ليس لها نقطة بداية بحيث تأتي منها إلى حيِّز الوجود، وليس لها نقطة نهاية تنطلق نحوها وتختفي فيها. فهي تنشأ من العدم وتعود إليه. فالزَّمانيَّة هي الزَّوال، ومن ثَمَّ فإنَّ المرء هنا يتقبَّل الموت لأنَّه يراه في كلِّ لحظة زمنيَّة. ولهذا فالشرق يعتبر أنَّ العدم أو اللَّاوجود أو اللَّاشيء [ما لا يمكن تعريفه أو تحديده] هو الأساس، ومن ثَمَّ كان الله، بكلِّ ما في العبارة من تناقض لغوي، عدمًا متجاوزًا للوجود، وللعقل، وللزَّمان، وللمنطق، فيتجلَّى في السَّرمدي، الثَّابت، الَّذي لا يعرف قيودًا. ولهذا نجد في معظم الفلسفات الشَّرقية تجاوزًا للزمان نحو الأزل.

فعلى سبيل المثال، يُفرِّق الميرداماد بين «السَّرمديَّة» بمعنى الأبديَّة الَّتي تدوم بلا تغيُّر [لازمانيَّة الوجود الإلهي الخالص الَّذي لا يعرف العدم كإمكانيَّة]، وبين «الدَّهر» بمعنى

154- Nishitani Keiji in «Emptiness and Sameness» in «Modern Japanese Aesthetics: A Reader», Edit. Michele Marra, University of Hawaii Press, 2002, p. 196

علاقة ما لا يتغيَّر بما يتغيَّر [زمانيَّة الكلِّيَّات الأفلاطونيَّة الَّتي لا تتغيَّر من ناحية والَّتي تظهر بصورة متغيِّرة في العالم، فهي الوساطة الأبديَّة بين اللَّازمان والزَّمان]، وبين «الزَّمان» بمعنى العلاقة بين التَّغير والمتغيِّر [الموجودات الزَّمانيَّة الَّتي تتغيَّر]، كما يُقال: إنَّ الدَّهر مبدأ روح الزَّمان، وإنَّ السَّرمد مبدأ روح الدَّهر(١٥٥). وهي الأطروحة الَّتي تظهر غريبًا عند التَّيارات الصوفيّة فحسب. «فالشُّغل الشَّاغل للقدِّيس هو إيجاد نقطة تلاقي اللَّازمان والزَّمان»، كما يقول الشَّاعر الإنجليزي ت. س. إليوت في قصيدته الرُّباعيَّات الأربع. وهو تمامًا كوصف لحظة الاستنارة في الزَّن، في تحدُّث عندما «يقطع الأزل الزَّمان أو يصطدم به أو عندما يبزغ الزَّمان داخل الأزل، وكلها نفس الشَّيء»(١٥٦).

إنَّ هيمنة اللُّوجوس، المعقول المنطوق، على العقل الغربي استبعدت أي إمكانيَّة للمجهول ومن ثَمَّ للصَّمت. أمَّا في حالة العقل الشَّرقي، وفق الفيلسوف الياباني دي. تي. سوزوكي D. T. Suzuki، فهناك عميقًا بداخله «شيء هادئ، ساكن، صامت، غير قابل للإزعاج، يبدو كما لو أنَّه دائم النَّظر إلى الأبديَّة. ولكن هذا السُّكون وهذا الصَّمت لا يشيران إلى مجرَّد الكسل أو الخمول، فالصَّمت ليس صمت الصَّحراء المحرومة من جميع النَّباتات، ولا هو صمت الجثَّة الَّتي نامت إلى الأبد وتحلَّلت. إنَّه صمت (الهاوية الأبديَّة) الَّتي يتم دفن كلّ التَّناقضات والشُّروط فيها؛ إنَّه صمت الله، الَّذي استغرق بعمق في تأمُّل أعماله الماضية والحاضرة والمستقبليَّة، وهو يجلس في هدوء على عرش الواحديَّة المطلقة والكلِّية، إنَّه صمت الرَّعد الَّذي بزغ وسط اللَّمعان السَّريع وزئير التَّيَّارات الكهربائيَّة المتعارضة. هذا النَّوع من الصَّمت يسود كلّ الأشياء الشَّرقية، ويل للَّذين يحسبونه صمت انحطاط وموت، لأنَّه سيغمرهم انفجار هائل للنَّشاط الَّذي يخرج من الصَّمت الأبدي»(١٥٧).

وهو ما يظهر في أيِّ محاولة شرقيَّة دينيَّة أو فلسفيَّة لتحليل الوجود، فعلى سبيل المثال يقول ملا صدرا: «أنيَّة الوجود أجلى الأشياء حضورًا وكشفًا، وماهيَّته أخفاها تصوُّرًا واكتناهًا، ومفهومه أغنى الأشياء عن التَّعريف ظهورًا ووضوحًا وأعمّها شمولًا، وهوِّيَّته أخصُّ الخواص تعيُّنًا وتَشخُّصًا، إذ به يتشخَّص كلّ متشخِّص ويتحصَّل كلّ متحصِّل ويتعيَّن كلّ متعيِّن ومتخصِّص، وهو متشخِّص بذاته ومتعيِّن بنفسه... ولا يمكن تعريفه بالحدِّ حيث لا

١٥٥- الحاجة إلى علم مقدس، سيد حسين نصر، دار نيوبوك للنشر والتوزيع، ٢٠١٧، ص ٥٣.

156- D. T. Suzuki, Living by Zen, Rider, London, 1982, p. 53

157- D. T. Suzuki, An Introduction to Zen Buddhism, Grove Press, New York, 1964, p. 35-36

جنس له ولا فصل له، فلا حدّ له... والوجود الحقّ الأوّل لا ماهيَّة له لأنَّه صريح الوجود الَّذي لا أتمّ منه ولا أشدّ قوَّة وكمالًا، ولا يشوبه عموم وخصوص، ولا يحدَّه حدّ، ولا يضبطه اسم ورسم، ولا يحيط به عِلمٌ، وعَنَت الوجوه للحيِّ القيُّوم... فالوجود موجود بذاته لا بغيره»[158]. ومن ثَمَّ يقول في تفسيره للفاتحة: «فهو هو، ولا هو إلّا هو، ولا هو بلا هو إلّا هو، ذلكم الله ربّكم خالق كلّ شيء لا إله إلّا هو».

لكنَّه يظهر غربيًّا فقط عند التَّيارات الصُّوفيَّة، فيقول القدِّيس بونافنتورا Bonaventure: «إذا أردتَ التَّفكير في صفات الله غير المرئيَّة بقدر ما تنتمي إلى وحدة جوهره، فاكتفِ بالنَّظر إلى الوجود نفسه، وتأمَّل في حقيقة أنَّ الوجود هو الأكثر يقينًا في حدِّ ذاته؛ طالما أنَّ الاعتقاد بالنَّقيض غير ممكن، لأنَّ الوجود الأسمى يتحقَّق في القطيعة التَّامَّة مع العدم... فمدهشٌ عمى العقل الَّذي لا ينتبه إلى ما يراه أوَّلًا، والَّذي بدونه لا يمكنه معرفة شيء. فحالُه مع الوجود في ذاته كحال العين الَّتي لا ترى النُّور أثناء نظرها إلى الألوان المختلفة، وإذا رأته لا تنتبه إليه... إنَّ الوجود في ذاته هو الأوّل والآخر، هو الأزليّ والحاضر، هو الأبسط والأعظم، هو الأوقع والأثبت، فلا يعرف تغييرًا، وهو الأكمل والأتمُّ والأقدس والأسمى في كلِّ المعايير»[159].

لكن تلك الأطروحة ما لبثت أن تحرَّرت تمامًا في الغرب مع صعود فلسفة هايدجر ذات الأصل الصُّوفي[160]، ومع مرحلة ما بعد الحداثة سقط اللّوجوس من على عرشه ودُفِنَ في الصَّمت بجوار الإله الذي قتلته الحداثة بالكلمة.

---

١٥٨ - كتاب المشاعر، صدر الدين محمد الشيرازي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٥٧، ٥٩، ٦١.

159- Saint Bonaventure, The Journey of the Mind to God, Chapter 5, #3-7

١٦٠ - لهايدجر اقتباس يكاد يطابق اقتباس ملا صدرا السابق، إذ يقول: «الوجود هو أكثر الأشياء خواءً، ولكن في الوقت نفسه هو أكثرها وفرة، فمنه تُمنَح كل الكائنات، سواء أكانت معروفة أم لم تُعرَف بعد، الصورة الجوهرية لوجودها الفردي. الوجود هو الأكثر شمولًا وشيوعًا لأننا نلاقه في كل موجود، ومن ثَمَّ نفقد كل تمييز، أو لم يمتلك أي تمييز. الوجود هو الأكثر استثنائيةً، والتي لا يمكن لأي موجود بلوغ فردانيته... الوجود هو الأكثر وضوحًا، لكن الأكثر وضوحًا هو في الوقت نفسه الأقل فهمًا، فالوجود غير مفهوم على ما يبدو. لأنه على أي أساس يمكن فهمه؟... إنه الهاوية».

Martin Heidegger, Nietzsche – Vol. 4, HarperCollins, New York, 1991, p. 192

ولقد أشار هايدجر إلى مدى تأثره في مرحلته المبكرة بكتاب أستاذه اللاهوتي الألماني كارل برايج Carl Braig بعنوان «عن الوجود On being»، والذي بدأه برايج بالاقتباس الذي نقلناه عن القديس بونافنتورا. كما حاجج هايدجر في فلسفته المتأخرة بتعالي الوجود فوق جميع الموجودات ومن بينها الآلهة، وقد تأثر في ذلك بالمتصوّف المسيحي إيكهارت الذي اعتبر أن الإله المحتجب فوق إله الثالوث المسيحي، وهي الأطروحة التي نقلها الأخير عن المتصوّف الأفلوطيني ديونيسيوس الأريوباغي الزائف.

كان لا بدَّ وأن يكون الصَّمت هو لغة الإله؛ فإذا كانت اللُّغة محصورة ببعديّ الزَّمان والمكان، فهذا يعني أنَّ قبلهما كان الصَّمت كلَّ شيء، ومن ثَمَّ فإنَّ عالم اللُّغة مبني على عالم الصَّمت، فعلاقة الموجودات بالصَّمت هي ما يحفظ علاقتهم بالإلهي، مثلما يَحفظ الصَّمت قيمة اللُّغة. فنجد جوتة يذكر في مذكَّراته الخاصَّة، جملة منقوشة على مذبح إحدى الكنائس الألمانيَّة القديمة، تقول: «الصَّمت المقدَّس هو أساس اللُّغة»(١٦١). ومن ثَمَّ يقول بلوتارخ: «نتعلَّم الكلام من البشر، ولكن نتعلَّم التزام الصَّمت من الآلهة، ونتلقَّى منهم هذا الدَّرس في مستهلِّ معرفتنا بالأسرار والشَّعائر الدِّينيَّة»(١٦٢). فالكلمات ذات القيمة هي الَّتي تولد في الصَّمت، ومن ثَمَّ تستدعي منَّا أن نصمت أمامها. فالقيمة تتجلى حول الصَّمت، وتدور حوله دائمًا، لأنَّ الصَّمت موضوعي والكلمة ذاتيَّة، والصَّمت لانهائي والكلمة متناهية.

وبما أنَّ الكلام مثل الإنسان، يتحرَّك من صمت البداية إلى صمت النِّهاية، لا يكون الصَّمت مجرَّد نقيض للكلام، ولا هو مجرَّد حالة سلبيَّة تبدأ عندما ينتفي الموجب، إنَّما هو كيان أنطولوجي مستقل ومكتفٍ بذاته، يحمل دلالتي البداية والنِّهاية. فإذا كان الصَّمت هو ما يرسم حدود الكلمات والمفاهيم فيمنحها معناها، فإنَّ عمليَّة الخلق صمت. فالإله مثل الصَّمت، طبيعته بسيطة، وثابتة، ولا تتغيَّر أبدًا، ولا يحتاج لشيء خارجه. إنَّه لا ينبع من شيء، وإنَّما هو الأصل الذي ينبع منه كلّ شيء، والذي يعود إليه كل شيء. فعندما يحضر يكون حاضرًا بالكلِّيَّة، بحيث يَملأ كلّ مساحة فارغة أمامه بالكامل(١٦٣).

فليس الصَّمت هنا بداية الرِّحلة كحال مذهب الانعزاليَّة الصَّامتة Quietism، وإنَّما هو نهايتها الحتميَّة. لهذا فإنَّ الإنسان يتجاوز حدود عالمه بالصَّمت، وعندها تلامس حدود عقله اللَّانهائي الإلهي. ولهذا كي يقترب الإنسان من الإلهي، لابدَّ وأن يصمت، لأنَّ الصَّمت هو ما يحيط بالإله نفسه. فنجد على سبيل المثال البرديّة السِّحريَّة اليونانيَّة Papyri Graecae Magicae الَّتي تنتمي إلى العصر الهلنستي تقول: «الصَّمت! الصَّمت! الصَّمت هو علامة الإله الأزلي

وهو أيضًا موقف مشابه لموقف التاو والزنّ من الوجود، ولهذا كتب الفيلسوف الياباني نيشيدا Nishida Kitaro «اللا-شيء... يجب أن يكون مثل الغامض المبهر عند ديونيسيوس الأريوباغي الزائف». ومن ثَمَّ تكتمل الدائرة بقول هايدجر لأحد أصدقائه: إنه إذا فهم حديث الفيلسوف الياباني سوزوكي عن الزنّ بشكل صحيح، فإن حديثه هذا سيكون هو عين ما حاول هايدجر أن يقوله في كتاباته.

161- Goethe, Tagebücher, 4 May 1812
162- Plutarch, «On Talkativeness» in «Moralia»
163- Max Picard, The World of Silence, Gateway Editions, Washington D.C., 1988, p. 1

الحي»[١٦٤]. ونجد المتصوِّف أنجليوس سيلسيوس يقول: «فالإله يُسمَع في الصَّمت، ولهذا فهو في الصَّمت يُعبَّد»، أو كما تقول الترنيمة المسيحيَّة: «ربّي، الصَّمت ثناء عليك» Tibi silentium laus، وهي التَّرنيمة الَّتي أعاد أفلاطونيو عصر النَّهضة إحياءها في الغرب.

الفناء في الفراغ

هنا لابدَّ أن ننتبه إلى وجود نوعين من الأشياء الَّتي لا يمكن التَّعبير عنها؛ ما هو مجهول مثل الموت، وما لا يوجد كلمات قادرة على التَّعبير عنه مثل الموسيقى. فعلى الرغم من أنَّه في كلتا الحالتين يكون المعنى غامضًا، باعتبارنا عاجزين عن تحديد المعنى بشكل مفاهيمي عقلي ولفظي لغوي، لكنَّه في الحالة الأولى لا يوجد ما يمكن أن يُقال، لأنَّ الموت مجهول تمامًا بالنِّسبة إلينا، أمَّا في الحالة الثَّانية، فنحن نستطيع أن نتكلم عن الموسيقى وماهيَّتها إلى الأبد، فيتكثَّر المعنى بشكل لانهائي لا يمكن استيعابه في محددات مفاهيميَّة عقليَّة أو لفظيَّة لغويَّة. يقول جانكلفيتش «الموسيقى لا تُصنع لكي نتحدَّث عنها، بل لكي نسمعها، لكي نَعزفها، لكي نَفعلها»[١٦٥].

ولَمَّا كان التصوّف هو معرفة الله بواسطة التَّجربة، فإنَّ الحالة الثَّانية، حالة الموسيقى، تكاد تطابق محتوى التَّجارب الصُّوفيَّة، حيث يصبح الله فراغًا؛ لا يحيط به أي مفهوم عقلي، فيظلُّ المرء يحاول الاقتراب من المعنى ولكنَّه لا يصل على الرغم من أنَّه يختبره تجريبيًّا، وكأنَّه يستخدم الكلمات للرَّقص حول نقطة ليس لها مكان أو لحظة دون زمان أو التقاء بلا تلامس. فيقول الرومي: «النَّهر المتدفق لسانٌ ينطق بالحقائق الَّتي توصل إليها، ولكنَّه لا يزال يتدفَّق لأنَّه لم يصل بعد إلى مُبتغاه. أمَّا البحر الَّذي هو نهاية لجميع المياه فهو هادئ وساكن، لأنَّه لم يبقَ هناك طريق بعده»، أي إنَّ الحقيقة وإن صمتت إلَّا أنَّها تتكلَّم وتهتف بلسان حالها، إذن فلا تُصغِ إلى ما يُقال، بل انظر إلى الحقيقة، ولا تراقب النَّهر بل البحر».

على الرغم من أنَّ الحالتين السَّابقتين تصلان بنا إلى الصَّمت، إلَّا أنَّ الفرق بينهما مثل الفرق بين صمت الخرسى وصمت العارفين، أو الفرق بين العمى الَّذي سببه النُّور المطلق والعمى الَّذي سببه الظَّلام المطلق، أو الفرق بين الطَّريق الَّذي لا نهاية له نتيجة كونه لانهائيًّا بالفعل أم لكون وجود تناقض في وسطه يمنع سالكه من الوصول إلى نهايته. لكن في كلِّ الأحوال يظلُّ الإله عدمًا إبستيمولوجيًّا سواء أكان فراغًا مُنيرًا أم مجهولاً مُظلمًا. ويظلُّ الواصفان يكرِّران

164- Hans Dieter Betz, The Greek Magical Papyri in Translation, The University of Chicago, 1986, p.49

165- Vladimir Jankélévitch, Music and the Ineffable, p. xvi

قولها: «لا توجد طريقة أبدًا لقول هذا»، إلَّا أنَّ الأوّل يضيف: «عجزي عجز جهل مطلق، فلا يمكنني البدء»، أما الثَّاني فيضيف: «عجزي عجز تحديد فاشل، فلا يمكنني التَّوقف».

من ثَمَّ قال الغزالي: إنَّ الواصلين نوعان؛ الَّذين «توجَّهوا مِن الَّذي يحرِّك السَّماوات، ومِن الَّذي يحرِّك الجرم الأقصى، ومِن الَّذي أمر بتحريكها إلى الَّذي فطر السَّماوات وفطر الجرم الأقصى، وفطر الأمر بتحريكها، فوصلوا إلى موجود منزَّه عن كلِّ ما أدركه بصر من قبلهم، فأحرقت سبحات وجهه الأوّل الأعلى جميع ما أدركه بصر النَّاظرين وبصيرتهم إذ وجدوه مقدَّسًا منزَّهًا عن جميع ما وصفناه من قبل. ومنهم: من لم يتدرَّج في هذا التَّرقي والعروج على التَّفصيل الذي ذكرناه ولم يُطل عليهم الطَّريق، فسبقوا في أوَّل وهلة إلى معرفة المقدَّس وتنزيه الرُّبوبيَّة عن كلِّ ما يجب تنزيهه عنه، فغلب عليهم أولاً ما غلب على الآخرين آخراً، وهجم عليهم التَّجلي دفعة فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصرٌ حسِّيٌّ وبصيرةٌ عقليَّةٌ. ويشبه أن يكون الأوَّل: طريق الخليل، إبراهيم عليه السَّلام، والثَّاني طريق الحبيب صلّى الله عليه وسلم، والله أعلم بأسرار أقدامهما وأنوار مقامهما»(١٦٦).

في الحالتين يعجز العقل عن إدراك الإله، لكن في الحالة الأولى يظلُّ العقل مدركًا لذاته وللعالم، أمَّا في الثَّانية فالعقل نفسه يفنى، فلا يبقى ما قد يُدرك ذاته أو يُدرك العالم، لأنَّ العارف في لحظة الفناء «يطير كالشَّمس في الأفق مع عروس الصِّدق، والصُّورة كالحجاب بالنِّسبة إليه. بل إنَّه خارج الأفق والأفلاك، يكون بلا مكان كالأرواح والنُّهى. بل تكون عقولنا ظلالًا بالنِّسبة إليه، تسقط كالظِّلال تحت أقدامه»(١٦٧). فالمسلك الأوّل نحو الإله المتعالي، أمَّا المسلك الثَّاني فنحو الفراغ الصُّوفي. فما التصوّف إلا لاهوت سلبي ينفي الذَّات قبل أن ينفي إمكانيَّة نقل محتوى التَّجربة النَّافية للذات. ومن ثَمَّ فقد أنشد المتصوِّف أنجليوس سيلسيوس: «اذهب إلى اللَّامكان، وانظر إلى غير المنظور، واسمع غير المسموع، فهناك يتحدَّث الله»(١٦٨).

يرجع فشل العقل واللُّغة في نقل محتوى التَّجارب الصوفيّة إلى أن محتوى التَّجربة ذو غيريَّة تامَّة، فالتَّجربة الصوفيّة هي تجربة فناء الذَّات في الموضوع، ومعها يفني كلّ تميُّز عقلي على الإطلاق. وبما أنَّه لا وجود لتمايز في محتواها، فإنَّ المفاهيم العقليّة والألفاظ اللُّغوية تعجز عن استيعاب محتوى

١٦٦– مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، أبو حامد الغزالي، تحقيق: عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، لبنان، ٢٠١٠، ص ١٨٤.

١٦٧ – مثنوي، جلال الدين الرومي، الجزء الثالث، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧، ص٣٠٧.

168- Cherubinischer Wandersmann, Strophe 199

التَّجربة ونقلها، أيّ الموضوع الكُلِّيّ. لكن المتصوِّف لا يملك سوى استخدامها، فتخرج عباراته قاصرة، ومبهمة، ومتناقضة، ولاعقلانيَّة، مثل أفكاره. فيقول الرُّومي: «فماذا يكون اللَّفظ حتّى تفكِّر فيه؟ ماذا يكون اللَّفظ؟ مجرَّد أشواك في سُور الكرمة، فلأُحطِّم اللَّفظ والصَّوت والقول حتّى أتحدَّث معك دون وجود هذه الثَّلاثة... وماذا تكون (ما) في اللُّغة؟ نفي وإثبات، وأنا لست بالإثبات، كما أنّني بلا ذات... أنا غريقٌ في عشقٍ... ولقد بحثُ بالأمر على سبيل الإجمال، ولم أبن، وإلّا لاحترقَت الأفهام كما احترت الألسنة... فأنا من كثرة ما لديَّ قوله صامت»[١٦٩]. ومن ثَمَّ يصف محتوى تجربة النَّبي موسى بأنَّه: «لو تحدَّثتُ بها لاقتلعتُ العقول، ولو كَتبتُها لتحطَّمت الكثير من الأقلام»[١٧٠]، «فإن أفصحت عمّا يقوله النَّاي، صار العالم خرابًا».

من ثَمَّ يلجأ المتصوِّف إلى استخدام اللُّغة الرَّمزيَّة [غير المباشرة] لكي ينقل للآخرين شذرات من تجربته كما تجلَّت له [الوظيفة الوصفيَّة النَّاقلة] أو لكي يثير في المتلقِّي الحالة العقليَّة والوجدانيَّة نفسها الَّتي يمرُّ بها العارف أثناء التَّجربة [الوظيفة الإيحائيَّة التَّحويليَّة]، بحيث يضبط رؤيته للعالم بشكل يضعه على الطَّريق إلى التَّجربة، والَّذي يَلزم عليه سلوكها بنفسه وصولًا إلى الحقيقة، فالتَّجربة تُعاش ولا تُنقل، وأيّ محاولة لنقلها هي محاولة فاشلة. وفي ذلك يقول أفلوطين Plotinus: «إنّها لا تُنقَل ولا تُكتَب. ولهذا فإنَّ ما ننقله ونكتبه نشير به إليها. لأولئك الَّذين يريدون أن يروا، نشير إلى الطَّريق. تعاليمنا هي الطَّريق والسَّير عليه؛ أمّا الرُّؤية فهي فعل من اختار ذلك» [VI.9.4]. فاللُّغة هنا تلعب دور العامل المحفِّز لإطلاق تلك التَّغيُّرات. وبالتّالي، فإنَّ وظائف اللُّغة الوصفيَّة والتَّحويليَّة لا تستبعد بعضها بعضًا الكلِّيَّة، ولكن يمكننا العثور عليهما معًا في نفس التَّعبيرات. فبلغت درجة تلاعبهم باللُّغة أنَّ أبو حيَّان التَّوحيدي في «البصائر والذَّخائر» قال: «ما أحوجنا إلى عالم منطق يكشف لنا كلام هذه الطَّائفة».

لكن في حين أنَّ جميعنا قد يوافق برجسون في تعليقه: «صرَّح وليم جيمس أنَّه لم يمرّ بحالاتٍ صوفيَّة، ولكنَّه أضاف إلى ذلك أنَّه حين يستمع إلى إنسانٍ عاناها بالتَّجربة، فإنَّه يحسُّ في نفسه شيئًا يُرجع صداها. ولعلَّ معظمنا يشعر بمثل هذا»[١٧١]، إلَّا أنَّه من دون اشتراك الطَّرفين في

١٦٩- مثنوي، جلال الدين الرومي، الجزء الأول، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦، ص١٧٥- ١٧٧.

١٧٠- مثنوي، جلال الدين الرومي، الجزء الثاني، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧، ص١٥٨.

١٧١- منبعا الأخلاق والدين، هنري برجسون، ترجمة: سامي الدروبي - عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١، ص ٢٦٢.

الخبرة الصوفيّة [شكل حياة مشترك]، سيعجز المتلقّي عن استيعاب دلالات اللُّغة الصوفيّة الَّتي يستخدمها العارفون. ولهذا يشبّه أهل التصوّف محاولة فهم العامَّة للغتهم بمحاولة فهم شخص أعمى للألوان عبر سماع وصفها، لأنَّه من دون اشتراك الطَّرفين في رؤية الألوان [سياق الخبرة المشتركة الَّذي يستند إليه التَّواصل اللُّغوي]، سيعجز الأعمى عن تصوُّر الأمر من الأساس، والعامَّة أمام التَّجارب الصوفيّة مثل الأعمى أمام الألوان. فلا طريق إلى المعرفة الصوفيّة سوى التَّجربة المتجاوزة للعقل واللُّغة، ولهذا يقول الرُّومي: «اصمت! فالصَّمت كالبحر إذا كان الكلام كالجدول، والبحر يبحث عنك فلا تبحث أنت عن الجدول»[١٧٢].

إن كون التَّجربة الصوفيّة ذات محتوى معرفي بلا مفاهيم عقليَّة أو ألفاظ لغويَّة يعني أنَّها تجربة متجاوزة لقيود الزَّمان والمكان والمنطق، وهو ما قد يظهر في صورتين؛ اللَّا-عقل، أو اللا-نفس. فالتَّصوُّف لحظة تماس؛ تحدث في حالة التصوّف العقلي عند حدود العقل، وتحدث في حالة التصوّف الوجداني داخل أعماق النَّفس. وقد شاع النَّوع الأوّل في الشَّرق الأقصى ولدى بعض التيارات الإسلاميّة والمسيحية، وفيه لا يبقى سوى العدم الإبستيمولوجي [المتعالي] الذي يتم ربطه أحيانًا بالفراغ الصوفي [النفس الكُلِّيَّة]، فيظهر للإله جانبان؛ براهمان الأعلى والأدنى، أو التّاو غير المُسمّى والمُسمّى، أو الأحدية والواحدية عند ابن عربي، أو الألوهة والإله عند إيكهارت، وهكذا[١٧٣].

أمّا النَّوع الثَّاني [الوجداني] فقد شاع في التَّيَّارات الصوفيّة المسيحيَّة والإسلاميَّة، وفيه لا يبقى سوى الفراغ الصوفي [النفس الكُلِّيَّة]. وبينهما ظهر نوع متدرِّج شاع في المدارس الأفلاطونيَّة وما تفرَّع منها مسيحيًّا وإسلاميًّا؛ حيث يبدأ بنفي العقل ويكتمل وجدانيًّا بلذَّة العشق العقلي عند فناء الذات في الكُلِّيَّة.

يقول الرَّاهب دوجن Dōgen عن اللَّاعقل: إنَّه عندما «تتوقَّف الرِّيح [أي يتوقف وهم العالم الظَّاهري] فإنَّ مياه المحيط تكون هادئة وصافية، فتعكس كلّ الصُّور الممكنة»، دون أن يتوقف العقل عند صورة معيَّنة، ولا حتّى الكُلِّيَّة.

١٧٢- مثنوي، جلال الدين الرومي، الجزء الرابع، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧، ص٢١٦.

١٧٣- يتفرد النفّري بكونه ينتمي إلى النوع الأوّل دون السقوط في فخ ربط العدم الإبستيمولوجي [المتعالي] بالإقرار بالحقيقة الأنطولوجية للفراغ الصوفي [النفس الكُلِّيَّة]، وأيضًا دون السقوط في فخ ربط العدم الإبستيمولوجي [المتعالي] بنفي الحقيقة الأنطولوجية للنفس وللعالم. فيظهر للإله عند النفّري جانب واحد هو المتعالي، فيقول في مقام معرفة المعارف: «قال لي: هي الجهل الحقيقي من كل شيء بي»، فلا يتبقى أي مساحة للجانب الأنطولوجي المجهول تمامًا.

ويقول ابن سينا عن النوع الأفلاطوني: «إنَّ النَّفس النَّاطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالمًا عقليًّا مرتسمًا فيها صورة الكل، والنِّظام المعقول في الكلِّ، والخير الفائض من واهب الصُّور على الكلّ مبتدأ من المبدأ سالك إلى الجواهر الشَّريفة فالرُّوحانيَّة المطلقة ثمَّ الرُّوحانيَّة المتعلِّقة نوعًا ما بالأبدان، ثمَّ الأجسام العلويَّة بهيئاتها وقواها ثمَّ تستمرُّ كذلك حتّى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّه فتصير عالمًا معقولًا موازيًا للعالم الموجود كلّه، مشاهدًا لما هو الحُسن المُطلَق والخير والبهاء والحق، ومتَّحدًا به، ومنتقشًا بمثاله وهيئته، منخرطًا وصائرًا من جوهره». فيتوقّف العقل عند صورة الكمال الإلهي المعشوق وتتّحد النفس بالكُلّيَّة.

أمَّا في حالة النَّوع الوجداني فالقلب يحلُّ محلّ العقل بعد تغييب الأخير [وليس نفيه][١٧٤]، ومن ثم تفنى النفس في الكُلّيَّة. فيقول الرُّومي: «القلب يكون قابلًا لصور لا نهاية لها، وصورة الغيب الَّتي لا حدَّ لها ولا صورة، انعكست في مرآة قلب موسى. ومع أنَّ هذه الصُّورة لا تستوعب في الفُلك، ولا في الفرش والعرش والبحر والسَّماء؛ ذلك أنَّ هذه المواضع محدَّدة ومعدودة، فاعلم أنَّ مرآة القلب لاحدَّ لها. والعقل هنا إمَّا ساكت وإمَّا مُضِّل، لذلك الَّذي يكون القلب معه، أو يكون هو نفسه القلب»[١٧٥]. ويقول القدِّيس بونافنتورا: «لكي يكون انتقالنا كاملاً، يجب إيقاف كلّ عمليّات العقل ويجب أن نوجِّه ذروة محبَّتنا نحو الله وحده. هذه تجربة صوفيَّة مقدَّسة، فلا يمكن أن يفهمها المرء ما لم يُسلِّم نفسه لها؛ ولا يمكنه تَسليم نفسه لها إلَّا إذا تاق إليها؛ ولا يمكنه أن يتوق إليها إلَّا إذا كان الرُّوح القدس يلهب روحه الجوانية... إذا سألت كيف يمكن أن تحدث هذه الأشياء؟ اطلب الإجابة في اشتياق الرغبة، لا

١٧٤- لهذا كان يتم تشبيه الوجدان الصوفي من ذلك النوع بحالة السكر الناتجة عن العشق أو الخمر، فاهتم بعض المتصوفة، مثل ابن الفارض، بالخمريات، باعتبارها رمزًا لحالة الانتشاء الصوفي التي يغيب فيها العقل عن الظاهر وتفنى خلالها الذات في الباطن، فعدّوا عشقهم شرابًا، يفتح لهم أبواب فيض الحقائق الإلهية. فالتصوّف لا يهب المعرفة إلا بواسطة العشق، حيث إن اتحاد الذاتين في الأساس هو لب علاقة المحبين الذي تفنى ذات كلّ منهما في الآخر، وهي أعلى درجات المعرفة فحينها يصبح المرء هو الموضوع المراد معرفته نفسه. فالعشق هو «بحر العدم، لقد حطمت العقل هنا القدم» [مثنوي، الجزء الثالث، ص ٤٠٢]. ومن ثَمَّ اهتم بعض المتصوفة أيضًا بالغزليات الرمزية وأشعار العشق الإلهي. وإذا مددنا خط العشق على استقامته فلن يبدو الوصف الجنسي للتجارب الصوفيّة غريبًا، فهو أتم صور الاتحاد اللاعقلاني، يقول ابن عربي: «فغاية الوصل التي تكون في المحبة... النكاح»، وهو ما يعدّ امتدادًا للتصور القديم لوحدة الوجود المتعلق بتقديس تجليات الخصوبة بوصفها طاقة الحياة السارية في الكون.

١٧٥- مثنوي، جلال الدين الرومي، الجزء الأول، ص ٣١٤.

في الفهم؛ في تنهُّدات الصَّلاة، لا في البحث؛ فانظر إلى النِّيران المشتعلة الَّتي تحمل الرُّوح إلى الله عبر الحبِّ المتوهِّج. فالنَّار هي الله»(١٧٦).

ولمَّا كان العارف يتحرَّر من القيود المنطقيَّة في لحظة الفناء الأنطولوجي، فإنَّ الفراغ الصُّوفي يصبح موضوع الكلِّيَّة اللَّامعقول، لأنَّه بحرٌ من الأضداد المتناقضة. فتكون النَّتيجة الاعتيادية لمذاهب وحدة الوجود(١٧٧)، غيابَ حرِّيَّة الإرادة من ناحية لأنَّ الطَّبيعة الإلهيّة الكليّة جبريَّة، ومن النَّاحية الأخرى تتطابق القيمة مع الواقعة في إطار النِّسبيَّة المطلقة بسبب غياب المعياريَّة، ذلك لأنَّ جميع الثُّنائيَّات المتعارضة هي في الحقيقة شيء واحد متناقض. ومن أهم تلك الثُّنائيَّات الَّتي يتم تجاوزها بالطَّريقة اللَّامنطقيَّة؛ ثنائيَّة الذَّات والموضوع، وثنائيَّة الإيمان والكفر، وثنائيَّة الخير والشر.

فيقول الرُّومي: «للإنسان ثلاث حالات؛ في الأولى لا يلتفت إلى الله البتَّة، ولكنَّه يعبد ويطيع كلّ شيء، من المرأة والرَّجل والمال والولد والحجر والتُّراب، ولا يعبد الله. ثمَّ عندما يحصل لديه معرفة واطِّلاع لا يعبد إلَّا الله. ثمَّ، عندما يتقدَّم في هذه الحال بصمت، لا يقول: (لا أعبد الله)، ولا يقول: (أعبد الله)، لأنَّه يكون قد تجاوز هاتين المرتبتين. فلا يصدر صوت عن هؤلاء القوم إلى العالم»(١٧٨)، لأنَّ «وراء الإيمان والكفر، هناك صحراء جرداء سألقاك فيها»(١٧٩). فأهل العشق هم أهل الحقّ الَّذي فوق الأديان: «فمِلَّة العشَّاق منفصلة عن كلِّ الأديان، فمذهب العشَّاق ومِلَّتهم هو الله»(١٨٠). وهم هناك معه لأنَّهم خاصَّته، «فبالرّغم من

176- Saint Bonaventure, The Journey of the Mind to God, Chapter 7, #4 – 6

١٧٧ – نكاد فلسفات وحدة الوجود والمادية الطبيعانية تتطابق، من حيث عوامل الجبرية الحتمية، والواحدية، وغياب المعيارية القيمية، ذلك إذا حذفنا عنصر اللاطبيعانية [الروحية] من فلسفات وحدة الوجود. ولهذا نجد الكثير من العلماء، مثل أينشتاين، يميلون إلى إله سبينوزا، إذ يقول ويليام جيمس: «إن الإله الذي تعترف به العلوم يلزم أن يكون إلهَ القوانين الكونيَّة حصرًا، إنَّما يعمل بالجملة، وليس بالتجزئة... إن النسخة (الشاملة) من مذهب ما وراء الطبيعة تستسلم – كما يبدو لي – بسهولةٍ تامَّة إلى الطبيعانيَّة. فهي تقبل حقائق العلوم الفيزيائيَّة على أساس قيمتها الاسميَّة الظاهريَّة، وتترك قوانين الحياة مثلما تجدها الطبيعانيَّة، من دون أملٍ في إصلاحها في حال ما إذا كانت ثمارها سيئة» [تنويعات التجربة الدينية، ص: ٥٣٩، ٥٦٤].

١٧٨ – كتاب فيه ما فيه، جلال الدين الرومي، ص ٢٨٢.

179- The Quatrains of Rumi: Ruba`iyat-é Jalaluddin Muhammad Balkhi-Rumi: Complete Translation with Persian Text, trans. Ibrahim Gamard and Rawan Farhadi. San Rafael, CA: Sophia Perennis 2008, poem 1314

١٨٠ – مثنوي، جلال الدين الرومي، الجزء الثاني، ص ١٥٨.

أنَّهم تركوا النَّحو والفقه، إلَّا أنَّهم ظفروا بمحو الفقر. إنَّهم أعلى من العرش ومن الكرسي ومن الخلاء، فهم مقيمون عند الله في (مقعد صدق)»[١٨١].

أمَّا بخصوص تجاوز ثنائيَّة الخير والشَّر، فسنجد أنَّ كل الأفعال مبرَّرة تحت مُبرِّر جبريَّة الإله، وفي ضوء عدم وجود معياريَّة تُميِّز بين الخير والشَّر، ممَّا يسبب تناقضًا بين وجود الشَّر بوصفه حقيقة نرفضها وبين كون الإله هو الشَّر ذاته، والذي يجبر الإنسان على فعله، لا أنَّه فقط يسمح بحدوث الشَّر لعلَّة أو لأخرى. فيقول ويليام جيمس: إن أتباع الفلسفات الواحديَّة المطلقة «يتركوننا نتساءل: لماذا يحتاج كمال المطلق لمثل هذه الصور الشِّريرة والبشعة الَّتي تُحوِّل نهارنا إلى ظلام؟ نستطيع أن نفهم شعوره إذا كانت مَفروضةً عليه من قِبل قوى خارجيَّة غريبة عنه، ونفهم أيضًا قدرته على التَّغلُّب عليها والاحتفاظ بها داخله، وندرك أيضًا شعوره بالنَّصر علينا إذا كنَّا من بين العناصر الَّتي يجب أن ينتصر عليها. المشكلة الحقيقية أنَّ المطلق كائنٌ ليس له بيئة، ولا يتأثَّر بأيِّ شيء غريبٍ عنه أو خارج وجوده، وقد اختار بصورةٍ تلقائيَّة من داخله أن يقدِّم لنفسه هذا القدر الكبير من الشَّر بدلًا من مقدارٍ أقلَّ... لقد شعر رجال اللَّاهوت بهذا التَّناقض الحادّ وسبَّب لهم إشكالات لا حصر لها حين حاولوا صبغ المسيحيَّة بوحدة الوجود، وظلَّ موقفهم مُحيِّرًا عقليًّا وأخلاقيًّا»[١٨٢].

من أجل التَّغلب على هذه المشكلة، حاول فلاسفة هذه المذاهب دومًا تقديم مبدأ معياري يميِّز بين تلك الثُّنائيَّات المتعارضة، ويترك مساحة فاصلة جزئيًّا بين الوجود والإنسان، أو بين الوقائع والقيمة، فيكون أساسًا لسلوك قيمي أخلاقي يفتح الباب للتَّوفيق بين جبريَّة الإله وبين حرِّيَّة إرادة الإنسان ومسؤوليَّته عن أفعاله، مثل: رفض اللَّاطبيعيَّة في التَّاوية، ورفض اللَّاعقلانيَّة في الرِّواقيَّة، ورفض المايا في الهندوسِّيَّة، واتِّباع الحقيقة المحمَّديَّة عند ابن عربي، وهو ما نجده أيضًا عند الرُّومي. فلأنَّه يضع التَّجربة فوق كلّ معرفة، نجد عنده نظريَّة أخلاقيَّة وقيميَّة كاملة، تستند إلى «إدراك الإنسان وجدانيًّا» بحرِّيَّة إرادته ومسؤوليَّته تجاه أفعاله، وشعوره بالندم إذا أدرك أنَّه أخطأ في اختياراته، فيقول: «صُراخنا ونُواحنا دليلٌ على الاضطرار، وخجلنا دليلٌ على الاختيار... وفي كلِّ

---

١٨١ - مثنوي، جلال الدين الرومي، الجزء الأول، ص ٣١٥.

١٨٢ - عالم متعدِّد، ويليام جيمس، ترجمة: أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩، ص ٧٠.

أمرٍ تكون ميّالًا إليه، لا تفتأ ترى قدرتك عيانًا؛ وما لا ميل لك فيه أو رغبة، تجعل نفسك جبريًّا، وتقول إنَّه من الله»[183].

فالحرِّية هي هبة الله لآدم، «فتعلَّم من أبيك [آدم] يا وضَّاء الجبين، إذا قال قبل الآن: (ربَّنا ظلمنا أنفسنا) [الأعراف: ٢٣]، فلا هو تَعلَّل ولا هو احتَال، كما أنَّه لم يرفع لواء المكر والحيلة، ثمَّ إنَّ إبليس هو الَّذي بدأ الجدل قائلاً: لقد كُنت أحمر الوجه عزَّة وجَعلتني أصفرهذلًا، فاللَّون منك وأنت الَّذي قمت بصباغتي، أنت إذن أُسّ جرمي وآفتي وجرحي، فانتبه واقرأ: (ربِّ بما أغويتني) حتّى لا تتحوَّل إلى جبري، وحتَّى تقلِّل من طوافك بالالتواء، فحتَّام تقفز على شجرة الجبر، وحتَّام تلقي باختيارك جانبًا، مثل إبليس وذرِّيَّاته، فهو مع الله جلَّ وعلا في حرب وجدالٍ». ولهذا يرى الرُّومي أنَّ وجود الشَّرّ ضرورة، فبدونه «لن تعرف الخير، فالشَّيء يمكن رؤيته بضدِّه»[184]. فلا نسبيَّة هنا لأنَّ «ذلك الَّذي يقول كلهم على حقّ أحمق، وذلك الَّذي يقول كلّهم على باطل شقي»[185]. لكن هذا لا يعني أنَّ الله شرّ، «فقُبح الخطِّ لا يعني قبح الخطَّاط، لكنَّه أبدى القبح من ناحيَّته، والقوَّة في النَّقاش أنَّه يستطيع أن يصوِّر القبح كما يستطيع أن يصوِّر الجمال»[186].

لكن ليست تجارب التصوّف كلّها تنتمي إلى فئة التصوّف الواحدي Monistic [اتِّحاد الذَّات مع الكُلِّيَّة وفناؤها فيها]. فتجارب التصوّف الأفلوطيني هي تجارب فناء، لكن في المتعالي المفارق للكُلِّيَّة، يقول أفلوطين: تظلُّ «الرُّوح تدور حول الله والَّذي تتعلق به حبًّا، لتنعم بالقرب منه بكلِّ قوَّتها، لأنَّه ما يعتمد عليه كلّ شيء. وبما أنَّها لا تستطيع الاتِّحاد معه، فهي تظلُّ تدور حوله»[II.2.2]. ونجد أيضًا أنَّ تجارب التصوّف اليهودي، والوحي اليهودي والإسلامي، وحتَّى تجربة حثُّ الإله[187] براهما Brahma لبوذا على نشر تعاليمه، في جوهرها

١٨٣- مثنوي، جلال الدين الرومي، الجزء الأول، ص ٨٨-٨٩.

١٨٤- مثنوي، جلال الدين الرومي، الجزء الرابع، ص ١٥٤.

١٨٥- مثنوي، جلال الدين الرومي، الجزء الثاني، ص ٢٤٨.

١٨٦- مثنوي، جلال الدين الرومي، الجزء الثالث، ص ١٣٢.

١٨٧- يختلف تصوّر الآلهة في البوذية Deva عن التصوّر الإبراهيمي المعتاد. فآلهة البوذية هم بمنزلة نوع أسمى من البشر من حيث القدرات، لكن تظل قدراتهم غير مطلقة. فهم خاضعون لنفس القوانين الكونية التي يخضع لها البشر وبالأخصّ عجلة الموت والميلاد. ومن ثَمَّ يمكن القول إنهم أشبه بآلهة هومر الإغريقية، أو الآلهة الهندوسية. وهو أمر طبيعي بحكم أن البوذية حركة داخل الهندوسية ولكن ضدّ تصوّر الذات أتمان / براهمان.

تجارب تصوُّف لكن من دون اتِّحاد ولا فناء [تجارب انفصاليَّة]. ومن ثَمَّ نجد فئة أُخرى من تجارب التَّصوف، هي التصوّف التَّأليهي Theistic.

بل أيضًا يختلف تأويل المتصوِّف لواحديَّة تجربته وفناء ذاته ما بين وحدة الشُّهود [الإبستيمولوجيَّة]، وبين الحلول والاتِّحاد ووحدة الوجود [الأنطولوجيَّة]، أو ما بين وحدة الوجود المقيَّدة كمذهب ابن عربي، وبين وحدة الوجود المطلقة كمذهب موقف ابن سبعين وأريجينا. لأنَّه إذا كانت التَّجاربُ التأليهيَّة تجاربَ مفاهيميَّة ولغويَّة بحكم أنَّ الذَّات لا تفنى فيها، فإنَّ التَّجارب الواحديَّة ليست كذلك في محتواها، حيث تَفنى الذَّات ويتحرَّر العارف من القيود المنطقيَّة والزَّمانيَّة والمكانيَّة.

ولهذا فإنَّه من الملاحظ أنَّ سياق تجربة الصُّوفي هو ما يشكِّل محتواها بحكم كونها تجربة ذاتيَّة تعتمد على المتلقِّي، فهي تشمل الذَّاكرة، والفهم، والتَّوقع، واللُّغة، وتراكم الخبرات السَّابقة، والمفاهيم، والتَّوقعات. فتُبنى كلّ تجربة بناء على كلِّ العناصر السَّابقة بشكلٍ غير واعٍ، كما أنَّه يَتمُّ تشكيلها من جديد مع كلِّ تجربة جديدة. وبما أنَّ المتصوِّف يفهم تجربته من خلال مفاهيم ولغة شكل الحياة الدينيّة الَّتي يعيشها، فإنَّ لغة المتصوِّف الإسلامي تأتي إسلاميَّة، ولغة المتصوِّف المسيحي تأتي مسيحيَّة، ولغة المتصوِّف الهندوسي تأتي هندوسيَّة، وهكذا. فعلى سبيل المثال يبدأ المتصوِّف المسيحي بـ«مشكلات» المحدوديَّة والخطيئة والبعد عن الإله، في حين يبدأ البوذي بـ«مشكلات» المعاناة والألم. وباختلاف المشكلات التي يبدأ منها العارف، وباختلاف الثَّقافة، واللُّغة، والأفكار، والأنظمة المعرفيَّة والميتافيزيقيَّة، تختلف النَّتيجة ويصبح لدى كل شخص إجابته الخاصَّة.

وعلى الرغم من ذلك يظلُّ وجود التَّجربة الصوفيّة أمرًا عالميًا بشكلٍ سابقٍ، ومستقلًّا عن تأويلاتها الدينيّة والفلسفيَّة. ويظلُّ الثَّابت المشترك بين كلِّ التَّجارب الصوفيّة هو حدوثها، وكون محتواها الموضوعي متجاوزًا للعقل واللُّغة، وكون فناء الذَّات هو حقيقتها، أيًّا كان نوع هذا الفناء ودرجته، كون السَّبيل إلى المعرفة الصوفيّة هو «تعديل الوعي حتّى يتوقَّف عن الدَّوران حول الأنا [الذَّات]، ويدور حول الذَّات الإلهيّة حتّى يتَّحد معها... وهو مسارٌ سلوكيٌّ يبدأ من إماتة الميل الفطري نحو الانكفاء على الذَّات، ونحو اعتبار الفكر والتَّصور والتَّحليل الذَّاتي غايات في حدّ ذاتها، وليس وسيلة نحو التَّجاوز المطلق للتَّصورات والتَّفكير

الاستدلالي في الفعل الخالد للحدس الفكري الخالص»[188]. ومن ثَمَّ تتشابه الممارسات المهيَّأة للتَّجربة الصوفيّة عند مُتصوِّفة جميع الأديان في كونها تطهريَّة عقليًا وجسديًا.

إذا جاز لنا تشبيه الإله المتعالي بقمَّة الجبل، الَّذي نحاول الصُّعود إليه عقليّاً بحيث نتجاوز العقل ذاته، فإنَّنا سنُشبِّه الفراغ الصُّوفي بأنَّه عُمق أعماق النَّفس، الَّذي نحاول أن نغوص إليه داخليّاً بحيث نتجاوز النَّفس ذاتها. وبما أنَّ المشترك بين التَّصوُّرين هو كونهما مصدر الوجود الَّذي يقع خارج العقل واللُّغة، فإنَّه يمكن القول إنَّ الفراغ متعالٍ محدود بالكُلّيَّة، بُرهَن على محايثته بشكلٍ تجريبيٍّ ذاتيّ.

من الكتاب إلى الصَّفحة البيضاء

سواء أكان طريقنا نحو المتعالي عقليًا أو الفراغ تجريبيّاً، فكلاهما الإله بوصفه العلَّة الأولى، واجب الوجود، الَّذي ليس كمثله شيء، ومن ثَمَّ فهو إجابة سؤال الوجود، وأساس كلّ ما هو بين الوجود والعدم؛ مثل الحقيقة، والقيم الأخلاقيَّة، والجماليَّة، وغيرها. هنا يظهر لنا جانبا الحقيقة الوجوديَّة؛ جانب آثار الإله الظَّاهرة المُدرَكة عقليّاً مثل العالم الطَّبيعي الملموس المقيَّد بالزَّمان والمكان والمنطق، وجانب الإله المُحتجِب عقليّاً ولغويّاً، الَّذي ليس كمثله شيء، والمفارق للزَّمان والمكان والمنطق. ومن ثَمَّ لا يتكشَّف الإله إلَّا وجوديّاً، باعتبار أنَّ كلماته هي الموجودات، أو بتعبير الغزالي: «كلُّ العالم تصنيف الله تعالى»[189]، أو بتعبير القدِّيس أوغسطين: «كتاب الكون الَّذي بمقدور الجميع قراءته»[190]، أو بتعبير راهب الزَّن دوجن: «لا يوجد شيء في الزَّمان والمكان سوى السوترا [نص]. وهكذا، أيّاً كانت الظَّواهرالَّتي نتصوَّرها،... فإنَّ جميعها حروف السوترا»[191].

هكذا يتسنَّى للمرء نقل الطَّريقة التَّأويليَّة في دراسة النُّصوص إلى دراسة الوجود للاقتراب من ماهيَّة الإله. لكن بعيدًا عن محاولات تأويل الوجود للوصول إلى الله وذاتيَّة تصوُّرات الماهيَّة الإلهيَّة وفقها، نجد أنَّه قد تعدَّدت طرق النَّظر إلى الوجود باعتباره نصّاً أنطولوجيّاً دالّاً على مؤلِّفه.

188- Aldous Huxley, The Perennial Philosophy, Chatto And Windus, London, 1947, p. 175

١٨٩- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ص ١٦٨٦.

190- Augustine of Hippo, Enarrationes in Psalmos 45.7, (PL 36, p. 518)

191- Bernard Faure, «Fair and Unfair Language Games in Chan/Zen» in «Mysticism and Language», Edit. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York, 1992, p. 167

لقد مرَّ هذا الأمر بعدَّة مراحل مختلفة، بداية من مرحلة الأنطولوجيا غير المادِّيَّة؛ فعلى سبيل المثال نجد في التُّراث الهندي رؤية للعالم باعتباره نصّاً موسيقيّاً، أي أنطولوجيا موسيقيَّة، فبما أنَّ براهمان فراغ، أي المُطلَق بلا صفات؛ فإنَّ نادا براهمان Nâda-Brahman هي صوت هذا الفراغ، وأُولى تعبيراته، وهي الإيقاع الخلَّاق الَّذي يُكوِّن به العالم، والَّذي ظهرت الحياة من تناغمه، فهي اللَّحن الأبديُّ للكون. ونجد أيضًا في التُّراث الهندي أنَّ الفيلسوف بهرتيهاري Bhartrihari قد اعتبر أنَّ العالم نصّاً لُغويّاً، أي أنطولوجيا حروفيَّة مثل ما نجده في القبالة، فبما أنَّ براهمان فراغ، فهو الكلمة الَّتي ليس لها صورة المشار إليها بكلمة «أوم Om»، والَّتي تجسَّدت في الأشياء وبها يكون العالم[١٩٢]، فسبقت كلّ خطاب متعيِّن[١٩٣]. أيضًا اعتبَر أفلاطونيو عصر النَّهضة الجُدد مثل بيكو ديلا ميراندولا Pico della Mirandola أنَّ العالم نصّ شعريّ، ومن ثَمَّ اعتبَروا أنَّ الله شاعر، وأنَّه يَخلق بواسطة اللُّغة الشِّعريَّة[١٩٤].

أما جاليليو Galileo فقد سار على نهج الفيثاغورسيين، وقال: «إنَّ الكون نصٌّ مكتوبٌ بلغة الرِّياضيَّات»[١٩٥]، أي أنطولوجيا رياضيَّة، وبما أنَّ الله هو كاتب النَّصَّين؛ الكتاب المُقدَّس والكون، فهو «يتجلَّى لنا في أعمال الطَّبيعة بنفس قدر تجلِّيه في عبارات الإنجيل المُقدَّسة»[١٩٦]. وهو التَّشبيه نفسه الَّذي استخدمه فرانسيس بيكون Francis Bacon، أبو المنهجيَّة التَّجريبيَّة، إذ قال: «إنَّ تاريخ وقائع العالم الطَّبيعيَّة هو كتاب أعمال القدرة الإلهيَّة، ومن ثَمَّ فهو النَّص المُقدَّس الثَّاني»[١٩٧]. والحقيقة أنَّ بوادر هذه القراءة الميكانيكيَّة الطَّبيعيَّة تعود إلى الثَّورة اللَّاهوتيَّة ضدَّ الأرسطيَّة

192- Bhartrihari, Vakyapadiya (Cantos 1 and 2), Trans. by K. Raghavan Pillai, Motilal Banarsidass, Delhi, 1971, #1

193- Ibid., #18

١٩٤- يرجع هذا إلى أن اللفظ اليوناني الأصلي لكلمة «شاعر» مشتقة من «صانع» poietes، باعتباره «حِرفي»، يشكّل الآيات الشعرية بدلاً من كتابتها. علاوة على ذلك، فقد استخدم أفلاطون لفظ الصانع – الشاعر، ليصف الديمورج في محاورتي الجمهورية [Plato, Republic, 10.597] والمأدبة بوصفه «ينقل الأشياء من العدم إلى الوجود» [Plato, Symposium, 205]. وفي ذلك المعنى يقول ابن خلدون عن الصناعة الشعرية: «إنما يرجع إلى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة كلية باعتبار انطباقها على تركيب خاص، وتلك الصورة ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها ويصيرها في الخيال كالقالب أو المنوال ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار الإعراب والبيان، فيرصّها فيه رصًا كما يفعله البناء في القالب أو النساج في المنوال حتّى يتسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام».

195- Galileo Galilei, The Assayer, 1623

196- Galileo Galilei, Letter to the Grand Duchess Christina, 1615

197- Francis Bacon, The Philosophical Works of Francis Bacon, Edit. John M. Robertson, Routledge, New York, 2013, p. 407

والرُّشديَّة اللَّاتينيَّة والفلسفة السكولائيَّة بشكلٍ عام[١٩٨]، ومن ثَمَّ هيَّأت الظُّروف لظهور الاسمانيِّين الَّذين رفضوا مفهوم العلل الغائيَّة واستعاضوا عنه بالبحث التَّجريبي في العلل الفاعلة.

فإذا كانت الحداثة هي النَّتيجة الأساسيَّة للنزوع إلى الذَّاتيَّة، ومركزيَّة الإنسان، والبحث التَّجريبي في الطَّبيعة، فإنَّه يلزم القول: إنَّ الحداثة ذات جذر ديني بحت وإنَّها سابقة على التَّنوير، لأنَّ النُّزوع إلى الذَّاتيَّة، ومركزيَّة الإنسان، كانت نتائج للإنسانويَّة المسيحيَّة الَّتي استندت إلى كون الإنسان العاقل صورة الإله. أمَّا البحث التَّجريبي في الطَّبيعة فقد بدأ بمحاولة الإنسانويَّة المسيحيَّة الخروج من محيطها الأدبي والإنساني واستكشاف الطَّبيعة باعتبار أنَّ الإنسان، صورة الإله، هو سيدها بسلطة الحقّ الإلهي. فنظرة واحدة إلى تاريخ الأديان تظهر لنا بوضوح أنَّ الأديان التَّقليديَّة نفسها لم تخلُ من عمليَّات نزع السِّحر عن العالم، كما ذهب تشارلز تايلور Charles Taylor، وهو ما وصل إلى أعلى درجاته في البروتستانتيَّة الَّتي أعلَت من دور العقل باعتباره مقدِّمة مطلوبة لتكوين موقف ذاتي من النَّص. فمثَّلت البروتستانتيَّة، كما سنرى لاحقًا، المرحلة الوسيطة في الانتقال من مركزيَّة الإنسان المقيَّدة بكونه صورة الإله في ضوء الإنسانويَّة المسيحيَّة إلى مركزيَّة الإنسان الحر، وهو التَّحوّل الذي شكَّل هوِّيَّة الحداثة والإنسانويَّة العلمانيَّة الَّتي استوعبت تلك القيم الدينيَّة بداخلها في شكل أخلاق عالميَّة [حقوق الإنسان].

١٩٨- من سخرية القدر أن يكون منشأ التجريبية والمنهج العلمي هو الإدانات الكنسية لأطروحات الفلسفة الأرسطية والرشدية اللاتينية في أعوام ١٢١٠، و١٢٧٠، و١٢٧٧ بوصفها هرطقات قيّدت قدرة الإله بقيود فلسفية عقلية خالصة، حتّى إنها أدانت عشرين أطروحة أرسطية في فلسفة توما الأكويني. ومن ثَمَّ تحررت عقول الفلاسفة اللاهوتيين من قبضة الأرسطية وأجبرتها على استكشاف فلسفات أخرى، فكان ميلاد الاسمانية التجريبية على يد ويليام الأوكامي، التي ثارت أيضًا على السكولائية وفلسفة توما الأكويني ذاته لاحقًا بعد أن تبنتها الكنيسة خلال الإصلاح المضاد عندما وُضِعَ عمل توما الأكويني «الخلاصة اللاهوتية» على المذبح جنبًا إلى جنب مع الكتاب المقدّس ورسائل البابا في مجمع ترنت الذي انعقد بين عامي ١٥٤٥ و١٥٦٣ لمناقشة الإصلاح البروتستانتي.

إن تاريخ التقدّم الإنساني مليء بمثل تلك اللحظات اللا-عقلانية، ولعلّ أشهرها أطروحة جاليليو التي كان يلزم رفضها بمعايير المنهجية العلمية العقلانية كما بيّن بول فيرابند Paul Feyerabend في كتابه «ضدّ المنهج Against Method». فالعلم نتيجة براجماتية [وقائع] وبرهان موضوعي [عقلاني تجريبي]، لكن الطريق إليهما ليس ثابتًا، وإنما يبدأ في معظم الأحيان بإيمان غير عقلاني بصحة الفرضية الجديدة، وما يساعدها على النمو ضدّ العقلانية حتّى تصبح نظرية عقلانية تامة هو «التحيز، والعاطفة، والغرور، والأخطاء، والعناد المطلق». وهو ما يصوغه بوبر قائلًا: «ينبغي أن يتضح أمامنا أن موضوعية التقدّم العلمي وعقلانيته لا ترجعان إلى الموضوعية الشخصية وعقلانية العالم. العلم العظيم والعلماء العظام، شأنهم شأن الشعراء، كثيرًا ما يستلهمون حدوسًا غير عقلانية». انظر: أسطورة الإطار، كارل بوبر، ترجمة: يمنى طريف الخولي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١، ص ٤٧.

وهو ما حدث بالفعل مرورًا بمرحلة الأنطولوجيا الميكانيكيَّة التي تنسب إلى ديكارت Descartes لأنَّه كان العامل المشترك بين شقَّيها؛ ثورة جاليليو وديكارت ونيوتن Newton العلميَّة [القوانين الطَّبيعيَّة ونماذجها الرِّياضيَّة]، وثورة بيكون وديكارت الفلسفيَّة [الانتقال من الاستدلال بصور الماهيَّات الأرسطيَّة بوصفها عللًا غائيَّة إلى الاستقراء التَّجريبي للقوانين بوصفها عللًا صوريَّة وفاعلة ميكانيكيًّا[١٩٩]]. فالطُّيور لا تطير لمجرَّد أنَّ الطَّيران من صفات صورة ماهيَّة الطُّيور كما ينصُّ الحدُّ الجامع لقضايا وصفيَّة مثل (الطُّيور كائنات تطير)، ولكنَّها تطير بسبب صورة العلاقات الميكانيكيَّة بين أجزائها المختلفة، والَّتي يمكن وصفها رياضيًّا. وقد عبَّر هوبز عن ذلك قائلًا: «إنَّ الطَّبيعة (أي الفن الذي صَنع به الله العالم ويحكمه) يقلِّدها فنُّ الإنسان، كما يقلِّد أشياء كثيرة أخرى، إلى حدِّ إمكانيَّة صنع حيوان اصطناعي. وبما أنَّنا نرى أنَّ الحياة ليست إلَّا حركة للأطراف تكمن بدايتها في قسم رئيسيٍّ ما في داخلها، فلماذا لا يمكننا القول إنَّ لكلِّ الآلات الَّتي تتحرَّك ذاتيًّا بواسطة زنبركات وعجلات (كما تفعل السَّاعة) حياة اصطناعيَّة؟ إذ ما هو القلب؟ إن لم يكن زنبركة، وما هي الأعصاب؟ إن لم تكن أوتارًا متعدِّدة، وما هي المفاصل؟ إن لم تكن عجلات كثيرة، تُحرِّك الجسم كلَّه، تمامًا كما أرادها الصَّانع؟»[٢٠٠].

لكن تلك الرُّؤية الميكانيكيَّة للوجود اختَزلَت دور الإله في كونه صانع الكون وحافظه فحسب، وليس علَّته الوجوديَّة أيضًا، ومن ثَمَّ انحصر تصوُّر الإله تجريبيًّا في وظيفة أداتية طبيعيَّة ومعقولة. ولقد انتبه الفيلسوف الإنجليزي صموئيل كلارك Samuel Clarke إلى نتائج هذا التَّصوُّر التَّجريبي، فقال في إحدى رسائله إلى ليبنتز خلال السِّجال الشَّهير بينهما: «إنَّ الفكرة القائلة بأنَّ العالم آلة عظيمة، تعمل بدون تدخُّل الله، مثل عمل السَّاعة بدون مساعدة من صانع ساعات؛ هي نفس فكرة المذهب المادِّي والجبري، فتميل (تحت ذريعة جعل الله مجرد ذكاء فائق)

١٩٩- اعتقد أرسطو أن طبيعة الشيء ضرورية لجوهره [ماهيته بوصفها علته الغائية]، والجواهر نتائج ضرورية للعلة الغائية الأولى [الإله]، ومن ثَمَّ كان العلم عنده يبدأ بالاستقراء التجريبي للجواهر بواسطة أمثلة وصفية عديدة تميّز الوقائع الحقيقية من الظنون، ومن ثَمَّ نصل إلى الكليات الضرورية التي تصاغ في صورة تعريفات [الحد]، ثم تصنف الأفراد وفقها باستخدام القياس الاستنباطي. والملاحظ أنه تم تلافي مشكلة قصور الاستقراء بواسطة الضرورة الماهوية للكليات، وهو اعتقاد حدسي. انظر: نظرية العلم الأرسطية، مصطفى النشار، دار المعارف، مصر، ١٩٩٥، ص ١٧٨، ١٨١، ١٩٨.

٢٠٠- اللفياثان، توماس هوبز، ص ١٧.

إلى استبعاد العناية والسِّيادة الإلهيّة إلى خارج العالم»[٢٠١]. وهذا التَّصور هو بداية ما أسماه ماكس فيبر Max Weber: «نزع السِّحر عن العالم»، أو ما قال فيه كيتس Keats: «ستقتلع الفلسفة الطَّبيعيَّة أجنحة الملائكة، وتقهر كل الألغاز بالقواعد والخطوط»[٢٠٢].

وعلى الرغم من أنَّ فرانسيس بيكون كان مُدركاً لتلك النَّتيجة إلَّا أنَّه حاجج ضِدَّها، فقال: «من المؤكَّد أنَّ معرفةً قليلةً أو سطحيةً بالفلسفةِ الطَّبيعيَّة قد تدفع عقل الإنسان إلى الإلحاد، ولكنَّ التَّقدُّم أبعد من ذلك سيعيد العقل مرَّة أخرى إلى الدِّين؛ لأنَّه في بدايات الفلسفة الطَّبيعيَّة، عندما تظهر العلل الثَّانية [القوانين الطَّبيعيَّة] للحواس، وتقدِّم نفسها للعقل، فإنَّه إذا استقرَّ عندها، ستنسيه العلَّة الأولى؛ ولكن إذا مضى إلى أبعد من ذلك، ورأى اعتماديّة العلل، واطِّرادها، وأعمال العناية الإلهيَّة؛ سيعتقد بسهولة أنَّ أعلى حلقة في السِّلسلة الطَّبيِّعة مربوطة لأسفل قدم كرسي زيوس [العلَّة الأولى الإلهيَّة]»[٢٠٣]. ومن ثَمَّ تصبح العلاقة بين العلم والإيمان هي «إنَّ الإيمان يقول ما تقوله الحواس، ولكن قوله لا يضادّ ما تراه، فالإيمان فوقها لا ضدَّها»[٢٠٤]، وفق باسكال.

لكن العكس هو ما حدث، فيصف ألكسندر بوب Alexander Pope الإنسان حينها بأنَّه ظنَّ نفسه «إله الإله. تكمن كلّ خَطيئَّتنا في غرور العقل، الَّذي يترك مداره ويندفع نحو السَّماء». فقد أجاب لابلاس Laplace على تساؤل نابليون Napoleon عن سبب غياب الله في كتابه «الميكانيك السماوي Mécanique Céleste» قائلًا: «لمَ أحتاجُ لهذه الفرضيَّة». فلم تكن الأداتيَّة لتنفي وجود الإله تمامًا، اعتمادًا على ربطها بين المنفعة التَّجريبيَّة والحقيقة[٢٠٥] لولا أن انحصر دور

٢٠١- كان السجال في الحقيقة بين ليبنتز ونيوتن، وكان صموئيل يتحدث بلسان نيوتن أو بكلمات نيوتن ذاتها أحيانًا. فتلك العبارة على سبيل المثال تكرار لعبارة نيوتن في المبادئ: «إله بلا سيادة، أو عناية، أو أسباب نهائية، ليس سوى القدر والطبيعة فحسب».

202- John Keats, Lamia

203- Francis Bacon, The Philosophical Works of Francis Bacon, p. 45

٢٠٤- خواطر باسكال، باسكال، ص ٩٥ (رقم ٢٦٥).

٢٠٥- لكن هذا لا يعني أن البراجماتية نافية لوجود الإله دومًا، بل على العكس تمامًا فهي مؤسسة للتدين على نطاق واسع من خلال الآثار النفعية للتجارب الدينيّة الذاتية، أو للحياة الدينيّة عمومًا. فمن خلال المبدأ البراجماتي تتساوى «الإلكترونات والعقل والإله وحتى القيم... فالواقع هو ما يعتبره المرء ذاته واقعًا بالنسبة إليه... والبراجماتية لا تستطيع أن تفهم ما تعنيه بالصدق إلا إذا كنت تعني وجود مجموعة من النتائج الحسيَّة التي تتوسط بين الفكرة بوصفها حدًّا في عقلٍ فردٍ معيَّنٍ تتم البداية منه، وواقعًا معيّنًا بوصفه حدًّا تنتهي إليه، يشكِّل اتجاهها علاقة الفكرة بهذا الواقع، ويشكِّل الرضا عنها كيفها، ويشكِّل الاثنان معًا صدقَ الفكرة لدى صاحبها» [تنويعات التجربة الدينية، ص ٣٣]. ومن ثَمَّ لا يمكن لأي اعتراض يستند إلى المبدأ البراجماتي أن يحاجج ضد الدين، باعتبار أن المنفعة البراجماتية نسبية، ومن ثَمَّ قد يؤسس المبدأ لعديد النظم المتضاربة، والتي

الله في نطاق العناية الإلهيّة الكامنة وراء الكيفيَّة التَّجريبيَّة، مما تَسبّب في نسيان المرء أنَّ دافع الإيمان بالأساس كان سؤال الوجود وليس سؤال الكيفيَّة، فصار الدِّين يواجه العلم على حلبة الكيفيَّة التَّجريبيَّة داخل العالم فحسب، ومن ثَمّ كان القفز الاستدلالي من عدم الحاجة التَّجريبيَّة لوجود الله إلى الاستدلال على عدم وجوده فعليّاً. وعبَّر هذا السِّياق الاختزالي أصبحت نظريَّة التَّطور لداروين Darwin حجة ضدّ الإله[٢٠٦] ودليلًا على العبثيَّة الظَّاهرة للبعض في العالم.

تختلف باختلاف صاحبها، واختلاف نوع المنفعة الذي يسعى إليه، مثل التساوي المعرفي لبراجماتية الثواب الأخروي نتيجة الإيمان بالإله في رهان باسكال مع براجماتية المتع الدنيوية نتيجة رفض الإيمان به.

٢٠٦- يمتد ذلك أيضًا ليشمل تناول مشكلة الشرّ، فقد يحاجج البعض أن لمشكلة الشرّ دورًا أساسيًا في نفي وجود الإله، لأن سماح الإله بالشرّ البشري الناتج عن حرية الإرادة وخلقه للشرّ الطبيعي يعني أنه شرير جزئيًا أو أنه لا يهتم بنا. لكن الحقيقة أن كل ماسبق ليس له علاقة بوجود الإله، لأنه لا يمكن نفي وجود شيء بشكل تام بناءً على رفض القيمة التي يرتبط بها، وإنما يمكن فقط نفي تصوّر معيّن يكون فيه الإله ذو خيرية مطلقة لدرجة تسلبه حريته وحكمته. يقول برجسون: «فنحن نبني قبليًا تصورًا ما، نتفق على أن نقول عنه إنه فكرة الله، ثم نمضي نستنتج من هذا التصوّر الصفات التي ينبغي أن تتوفر في العالم، فإذا لم تتوفر قلنا إن الله غير موجود. ولكن، إذا كان ينبغي للفلسفة أن تكون وليدة التجربة والبرهان، وجب أن تسير في عكس هذا الاتجاه، فتسأل التجربة ما يمكن أن تطلعنا عليه عن كائن عالٍ على الواقع المحسوس، وعالٍ على الشعور الإنساني، وبعد ذلك تُحدّد طبيعة الله بالتفكير على أساس هذه التجربة. وهكذا فإن الأسباب نفسها التي تحملنا على الاعتقاد بوجود الله تبيّن لنا طبيعته، فلا نستنتج وجوده أو عدم وجوده من مفهوم اتفاقي كوّناه عن طبيعته» [منبعا الأخلاق والدين، ص ٢٧٩].

يرجع ظهور مشكلة الشرّ في التراث الديني القديم بشكل غير مركزي إلى كونه نُظِرَ إليها بشكل فلسفي لاحق على إثبات وجود الإله، وليس بوصفها مشكلة تنفي وجود الإله. وهو السياق الحاكم للحجة الأصلية لدى أبيقور Epicurus إذ لم يرفض وجود الآلهة وإنما رفض العناية والغائية، وهو أيضًا السياق الحاكم للإجابات اللاهوتية Theodicies مثل الحكمة وراء السماح بالشرّ دنيويًا، أو وهمية الشرّ باعتباره نقص للخير، أو أن طرق الإله تختلف عن الطرق البشرية فلزم التفويض، وغيرها من الإجابات التي نجدها في الأديان التي وضعت العدل والحكمة على قمة هرم الصفات الإلهية، على العكس من الخيرية الإلهيّة التامة التي هي من بقايا الفلسفة الأفلاطونية والتي ظلت كامنة داخل المسيحية قبل أن تطفو على السطح بفضل البروتستانتية البيوريتانية التي تقيس القبول الإلهي بمدى النجاح الدنيوي. فنتج عن امتزاجها بالفكر الحداثي حلول النزوع الدنيوي الفرداني نحو النجاح الدنيوي ورفاهية الذات [لاهوت الازدهار] محلّ المسؤولية الأخلاقية والالتزام الأخروي الجمعي والغائية الإلهيّة الموجودة لدى الأديان الأخرى، ولاسيما المذاهب المسيحية الأخرى. وما لبثت أن هيمنت تلك الرؤية على العالم أجمعه في زمن انهيار السرديات الكبرى عبر السياسات الرأسمالية التي أرجعها فيبر إلى البروتستانتية البيوريتانية، فأصبحت مشكلة الشرّ حقيقة واقعة أمام الجميع في ضوء الرؤية الجديدة للعالم، والتي يمكن الردّ عليها من خلال طرح مشكلة الخير بشكل معاكس؛ إن وعينا بوجود مشكلة الشرّ يستلزم وجود الإله بوصفه مصدرًا للقيمة المعيارية [الخير] التي لا تنتمي إلى هذا العالم المادي بحكم أن الأخير هو مجموعة من الوقائع التي لا تعرف خيرًا ولا شرًا، وأن قدرتنا على تجاوز هذا تعني أننا أيضًا لا ننتمي إليه بالكلية وفق التحليل الكانطي.

لقد جعلتنا الحداثة ننظر إلى العقل الإلهي بوصفه عقلا بشريًّا، فنظنُّ أنَّ ما نراه مصادفة هو حقيقة مصادفة، أي مصادفة نافية للإرادة على جميع المستويات المعرفيَّة ولجميع العقول، وهو ما يشمل العقل الإلهي أيضًا. ويتبيَّن للعقل النَّقدي أنَّ ما سبق لا ينتمي إلى نتائج المنهج العلمي، وإنَّما هي ميتافيزيقا علمويَّة حلَّت محلّ الميتافيزيقا الدِّينيَّة. فعدم إدراكنا للأسباب الإلهيّة لا يعني عدم وجودها [مغالطة الاحتكام إلى الجهل]، لأنَّ صانع السَّاعات الَّذي نظنُّ أنَّه أعمى، ربَّما يكون في الحقيقة مبصرًا بطريقة مختلفة عنَّا. فالعشوائيَّة لا تعني الاعتباطيَّة، وإنَّما تعني عدم القدرة على التَّنبؤ، أي إمكانيَّة وجود منظور آخر قد لا نملكه.

فلا يوجد تعارض منطقي بين إلهٍ مباين للطَّبيعة يستخدم آليَّات طبيعيَّة، بل إنَّ وجوده يصبح ضرورة عند محاولة تفسير وجود الآليَّات الطَّبيعيَّة. وهو السُّؤال الَّذي لا يراه العِلمُ بحكم أنَّه ينطلق من وجود شيء مادِّي. فهناك فرق كبير بين من يؤمن بالإله بسبب وجود فجوات في البناء العلمي، وبين من يؤمن بالإله بسبب وجود البناء العلمي ذاته. فطبيعي أن يصطدم الأوّل العلموي، لأنَّهما يدوران في دائرة واحدة تبحث في الكيفيَّة، أمَّا الثَّاني فلا يصطدم بأحد لأنَّه خارج هذه الدَّائرة أساسًا، فإيمانه غير مرتبط بالكيفيَّة، وإنَّما يرتبط بالوجود أيًّا كانت آليَّات الكيفيَّة الجارية داخله.

لقد مات المُقدَّس لحظة هبوطه على الأرض، عندما تحوَّل من كونه العلَّة اللَّاعقلانيَّة للوجود وللقيمة، إلى العلل التَّجريبيَّة لسير الموجودات، أي عندما تحوَّل من لا شيء لانهائي

لاحظ ويليام جيمس تغيّر تصوّر الإنسان للألم والزهد الديني في البرونستانتية البيوريتانية المعاصرة له، فقال: «لقد اجتاح انقلاب معنويٌّ غريب عالَمنا الغربيَّ خلال القرن الماضي؛ فلم نعد نعتقد بأنه مطلوبٌ منَّا مواجهة الألم الجسدي بالاتزان، ولا يُنتظر من المرء تَحمُّل الألم أو أن يتسبَّب في الكثير منه، ولا أن يستمع إلى سرد الحالات التي تقشعر لها الأبدان جسديًّا ووجدانيًّا. إن الطريقة التي نَظَر بها أسلافنا إلى الألم باعتباره عنصرًا أبديًّا في النظام الكوني، حيث يتمُّ التسبُّب فيه والمعاناة منه بوصفه جزءًا طبيعيًّا من سير الحياة اليوميَّة، تملؤنا بالدهشة اليوم... لقد أصبحنا نخاف حرفيًّا من أن نكون فقراء، ونحتقر أيَّ شخصٍ يختار أن يكون فقيرًا من أجل تبسيط حياته الجُوَّانيَّة وإنقاذها، وإذا لم ينضم إلى معشر المتزاحمين واللاهثين خلف المال، نعتبره بَليدًا ومفتقرًا إلى الطموح. لقد فقدنا القدرة حتّى على تخيُّل ما كان يعنيه اعتبار الفقر شيئًا مثاليًّا في الأزمنة السالفة: التحرُّر من التعلُّقات الماديَّة، الروح غير المُرْتَشِية، عدم الاكتراث الخشن بالذات، أن يكون ما نضيفه إلى الحياة هو كينونتنا أو ما نفعله وليس ما نملكه، الحق في طرح الحياة بعيدًا في أي لحظة دون التزامات، التناسق الأكثر حركية؛ باختصار، الشكل القتالي الأخلاقي» [تنويعات التجربة الدينية، ص ٣٤٥، ٤١٣، ٤١٤]. وكانت النتيجة الأساسية لذلك هو حلول النظرة البراجماتية الفردانية محلّ النظرة التأسيسية الجمعية، وفي ذلك يقول ماكس فيبر: «إن التقييم البراجماتي هو نفسه وليد ذلك العالم الفكري السائد في الموطن البيوريتاني لهذا الباحث المرموق [ويليام جيمس]».

إلى شيء مُتناهٍ. لقد خَلَقت الحداثة لنا ذاتًا جديدة باعتبار أنَّها كانت لحظة اكتفاء العقل الموضوعي بذاته، وهي على الرغم من تحريرها للعقل بشكل كامل، إلَّا أنَّها ما لبثت أن تحوَّلت إلى لحظة غرور أعمانا عمَّا يتجلّى للمرء خلال التَّجربة الذَّاتيَّة، فظننَّا وهمًا أنَّها ستقودنا إلى فردوس موضوعي شامل تعرف عقولنا كيف تبنيه بواسطة الرُّؤية التَّجريبيَّة للعالم. فكانت النَّتيجة هي نسياننا سؤال الوجود وما يتبعه من مطلقات ميتافيزيقيَّة، لأنَّ المرء «ترك نفسه للعقل، وتوقَّع منه زورًا أن يمنحه اليقين فيما يتعلَّق بأسئلة الحياة الجوهريَّة. ولكن بما أنَّ العقل لا يمكنه توفير هذا اليقين أشبعَ الوهم تطلعات المرء تلك: المتناهي والمحدود، وأحيانًا هذا، وأحيانًا ذلك، وفي أشكال لا حصر لها، تصبح هي المطلق الكُلِّيّ، واستسلم هو للعمى الجديد الَّذي يوفّره وضوحها الزَّائف»[٢٠٧]. لقد تعامى البعض عن رؤية مركز دائرة الوجود، واكتفى بمحيط الدَّائرة المحسوس فحسب.

ومع مرحلة التَّنوير، وفق شعار «تحلَّ بالشَّجاعة لاستخدام عقلك بنفسك»، نقد العقلانيون مثل سبينوزا Spinoza النُّصوص الدِّينيَّة، ونقد التَّجريبيُّون البراهين العقلية على وجود الإله بكامل صفاته، فكشفوا عن عِوار موضوعيَّتها، لكن أعمتهم المسلمة التَّجريبيَّة عن موضوعيَّة جزء البرهنة العقلية على الوجود الضَّروري للإله وغيريَّته اللَّامعقولة. وإذا كان فشل هيوم Hume في تأسيس التَّجريبيَّة معرفيّاً قد أدخله في الشُّكوكيَّة، فإنَّ اكتفاء كانط بها بعد تأسيسه لها استنادًا إلى المبادئ العقليَّة قد أدخله إلى اللَّاأدرية عقليّاً وليس عمليّاً[٢٠٨]، أمَّا إيمان البارون دي هولباخ Holbach بالتَّجريبيَّة المادِّيَّة إيمانًا أعمى فقد قاده إلى المادِّيَّة والإلحاد بشكلٍ تقلَّص فيه دور العقل ومعياريَّته الميتافيزيقيَّة لصالح الطَّبيعة ووقائعها المادِّيَّة، فقال:

207- Karl Jaspers, Way to Wisdom, p. 93

٢٠٨- هي النتيجة التي انتهى إليها كانط في كتابه «نقد العقل المحض»، فيقول: «عندما أسمع أن عبقريًا قد قوّض بالبرهان الحرية، والإرادة البشرية، والرجاء بحياة مقبلة، ووجود الله، يأخذني الفضول لقراءة كتابه، لأنني أنتظر من موهبته أن توسّع رؤيتي أكثر. وأعلم سلفًا بيقين تام أنه لم يقوّض شيئًا من كلّ هذا، ليس لأنني أعتقد أنني أمتلك سلفًا أدلة تثبت إثباتًا لا يقهر قضايا بمثل تلك الأهمية، بل لأن النقد الترسندالي، الذي كشف لي كل مواد عقلنا المحض، أقنعني تمامًا أنه إذا كان العقل عاجزًا بالمرة عن إقامة المزاعم الإثباتية في هذا الحقل، فإنه لن يكون أقلّ عجزًا، بل سيكون أكثر عجزًا أيضاً، عن أن يقدِّم إنكارًا ما لهذه المسائل. إذ من أين سيستمد هذا المفكر الحرّ معرفته بأنه ليس ثمة، على سبيل المثال، من كائن أسمى؟ إن هذه القضية تقع خارج حقل التجربة الممكنة وبالتالي أيضاً، خارج كل رئيان بشري» [نقد العقل المحض، ص ٣٦٤]. ذلك إذا أغفلنا الحجة الأخلاقية في كتابه «نقد العقل العملي» والمشار إليها في كتابه «نقد العقل المحض».

«من المستحيل أن يكون لديك أفكار حقيقيَّة عن كائن لا يَظهر لأيٍّ من حواسنا. فجميع أفكارنا هي تمثيلات لأشياء محسوسة. فماذا يمكن أن تمثّل لنا فكرة الله، الَّتي من الواضح أنَّها فكرة بدون موضوع؟ أليست هذه الفكرة مستحيلة، مثلها مثل تأثير بدون سبب؟ أليست وهم؟... فكلُّ مبدأ هو نتيجة للفكر، وكلُّ فكر نتيجة لخبرة تجريبيَّة؛ ولا تُكتسَب الخبرة التَّجريبيَّة إلَّا من خلال حواسنا... وهكذا عندما تقول: Yنَّ الله لانهائي، فأنت تدمِّر الدِّين تمامًا، لأنَّ الإنسان كائن محدود. ومن ثَمَّ فإنَّ فكرة اللَّانهاية هي فكرة بدون نموذج، بدون موضوع، بدون كائن»[٢٠٩]، «فإذا كان جهل الإنسان بالطَّبيعة قد وَلَّد مثل هذه المجموعة المتنوِّعة من الآلهة، فإنَّ معرفته بالطَّبيعة حتمًا ستدمِّر هذه الآلهة»[٢١٠].

أمَّا من ظلَّ متمسِّكًا بسؤالَي الوجود والأخلاق، سواء من الرُّومانسيِّين مثل روسو، أو العقلانيِّين مثل فولتير، وتوماس باين Thomas Paine الَّذين هاجموا الإلحاد بنفس الشَّراسة الَّتي هاجموا بها الأديان، فقد مثَّل الدِّين الطَّبيعي محاولة أخيرة للإبقاء على المفاهيم الميتافيزيقيَّة الَّتي تتجلَّى ذاتيًّا، والمستندة في وجودها الموضوعي إلى وجود الإله، جنبًا إلى جنب مع التَّجريبيَّة في إطار العقلانيَّة الموضوعيَّة، سواء من خلال النَّظرة التَّأليهيَّة أو النَّظرة الرُّبوبيَّة الَّتي تنفي ظهور الإله في العالم سواء عبر التَّدخل في مجرياته أو عبر التَّجارب الصوفيَّة مثل وحي الأديان السَّماويَّة. يقول باين: «الخَلق هو كتاب المُقدَّس للربوبيِّ، فهو يُقرأ هناك، بخطِّ يد الخالق نفسه، اليقين من وجوده وثبات قوَّته، أمَّا بقيَّة الأناجيل والكتب المقدَّسة فزائفة... بما أنَّ هذه هي الحالة الَّتي نحن فيها، والَّتي من المناسب أن نكون فيها، كفاعلين أحرار، فإنَّ الأحمق فقط، وليس الفيلسوف، أو حتَّى الرَّجل الحكيم، سيعيش كما لو لم يكن هناك إله»[٢١١]. فذلك الأحمق بالنِّسبة إلى روسو مثل الأصمِّ الذي لم يطرق أذنه صوت قط، إلَّا أنَّه يقول: «أسمعني الصَّوت أو دعني أقول إنَّه غير موجود»، فيقول روسو: «كلَّما تأمَّلت فِكر بني آدم وطبيعة ذهنهم وَجدتُ أنَّ برهان الفلاسفة المادِّيين يشبه كلام هذا الرَّجل الأصم»[٢١٢].

أمَّا بالنسبة إلى علاقة الأخلاق بالضَّرورة الطَّبيعية، فقد أتى نقد روسو الرُّومانسي للحداثة وللحضارة مزلزلًا النُّزوع الفردي داخل التَّصور الحداثي للعالم، وهو ما يظهر في صورة «تناقض

209- Paul Henri Thiry Holbach, Good Sense, Wright and Owen, 1831, New York, p. 19
210- Paul Henri Thiry Holbach, The System of Nature Vol. 3, W. Hodgson, London, 1795, p. 49
211- Thomas Paine, Age of Reason, Part II, Section 21

٢١٢- دين الفطرة، جان جاك روسو، ص ٥٤.

بين الرَّغبات الطَّبيعيَّة والواجب الأخلاقي»[213]، أو بين الجَبريَّة الطبيعيّة وحرِّيَّة الإرادة كما تتمثَّل في الاختيار الأخلاقي، ومن ثَمَّ يقول روسو: «الضَّمير... لا أعرفُ شيئًا غيرك يرفعني فوق مرتبة الوحوش»[214]. ولهذا استخدم روسو العقد الاجتماعي لتأسيس الأخلاق اعتمادًا على قدرة الرُّؤية الجمعيَّة على ضبط النُّزوع الفردي وتقييده، مع ضمان سلطة الحكومة للدِّين المدني؛ أي المبادئ الدينيّة الكونيَّة، بالإضافة إلى الحرِّيَّة الدِّينيَّة، الَّتي يتأسّس عليها الضَّمير، ومن ثَمَّ هاجم روسو الإلحاد بوصفه رؤية فلسفيَّة للعالم [ماديّة طبيعانيّة] يُمتنع فيها تأسيس الأخلاق.

وقد كان لأطروحات روسو تأثير كبير على كانط، فعلى الرغم من رفض كانط للربوبيَّة لأنَّه «لا يمكن فيها التَّوصل إلى معرفة أي شيء على الإطلاق، حتّى ولا من وجهة نظر عمليَّة [أخلاقيَّة]»[215]، إلَّا أنّه أفسح مجالًا للإله في الرُّؤية الحداثيَّة للعالم لأنَّه «كي يحافظ المرء على الاحترام الَّذي يبتعثه فيه القانون الأخلاقي لابدَّ أن يفترض وجود مبدع أخلاقي للعالم، أي الله، من وجهة نظر عمليّة»[216]، الَّذي في إرادته تكمن الغاية النِّهائيَّة لخلق العالم. يقول كانط إنَّ روسو قاده إلى الصَّواب عندما أوضح له أنَّ المعرفة لا تكفي لصنع شرف الإنسانيَّة، وإنَّما الأهم هو إقامة الحقوق الإنسانيَّة[217]. فحاجج كانط في ضوء وجود العقل العملي، الَّذي نستشعر آثاره داخل ذواتنا، بأنَّه يستلزم وجود الإله بوصفه ضامن المبدأ الأخلاقي العالمي، وحرِّيَّة الإرادة، والمسؤوليَّة الأخلاقيَّة، والحساب الأخروي، وخلود الرُّوح، والغاية النِّهائيَّة لخلق العالم، ومن ثَمَّ كان الله نتيجة براجماتيَّة لازمة للسَّعادة الأخروية. لكن حلّ كانط لم يكن مقبولًا للجميع لأنَّه كان براجماتياً ولم يكن تأسيسيّاً، وما كان مُبرَّراً براجماتيّاً يسهل نفيه براجماتيّاً عند اختلاف معيار الفائدة، وما لبث أن تلاه سقوط القانون الأخلاقي ذاته[218].

213- Ibid., p. 164

214- Jean-Jacques Rousseau, Emile - On Education, Trans. Christopher Kelly and Allan Bloom, University Press of New England, Hanover, 2010, p. 454

٢١٥- نقد ملكة الحكم، إيمانويل كانط، ترجمة: سعيد الغانمي، دار كلمة، أبوظبي، ٢٠٠٩، ص ٢٨٨ (بِتَصَرُّف).

٢١٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٩٥ (بِتَصَرُّف).

٢١٧- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٢-١٣.

٢١٨- كان كانط يعي ذلك جيدًا فظل حتّى آخر عمره يحاول تأسيس المبدأ الأخلاقي عبر ربطه بالإله مباشرة من خلال تحويل المبدأ الأخلاقي الذي بداخلنا إلى إلهٍ محايثٍ على النمط السبينوزي لكن يقف على الضدّ من الطبيعة. فعلى الرغم من أن كانط رفض السبينوزية لسببين: سبب عقلي ذكره في مقالة له عام ١٧٨٦ بعنوان « what does it mean to orient oneself in thinking» يقول: «من الصعب أن نفهم كيف يمكن للباحثين أن يجدوا دعمًا للسبينوزية في نقد العقل المحض. إن النقد يقصّ أجنحة الدوغمائية تمامًا فيما يتعلق بإدراك الأشياء فوق الحسيّة، والسبينوزية دوجمائية في

وبالطّبع لم يكن الأمر ليتوقف هنا، فقد امتدَّ إلى انهيار كل المفاهيم الميتافيزيقيَّة الّتي استندت في وجودها إلى الإله، مثل العقلانيَّة، والأخلاق، والحقيقة ذاتها، وهو ما أبرزه نيتشه[٢١٩]. فكان من الطّبيعي أن يعلن نيتشه موت هذا الإله المحدَّد الظَّاهر لأنَّه إله مفهوم بشكل تام[٢٢٠]، وأنَّ الإنسان الحداثي الَّذي فهمه هو مَن قتله، لأنَّه ظنَّ أنَّه عِلم ماهيَّة الإله،

هذا الصدد حتّى إنها تتنافس مع علماء الرياضيات فيما يتعلق بصرامة برهانها»، وسبب أخلاقي يعود إلى قول فلسفة سبينوزا بالجبرية وبغياب المعيارية الأخلاقيّة (نقد ملكة الحكم، كانط، ص ٣٩٤)، وفي ذلك يقول نيتشه: «لدي سلف، ويا له من سلف... فأنا أجد نفسي في خمس نقاط رئيسية من فلسفته: إنه ينكر حرية الإرادة، والغائيّة، والنظام العالمي الأخلاقي، واللا-فردي، والشر». انظر:

Nietzsche's postcard to Overbeck (July 1881) in «The Portable Nietzsche», Trans. W. Kaufmann, Penguin Books, New York, 1976, p. 92.

إلا أن كانط في آخر أعماله استخدم فكرة سبينوزا بعد أن حذف منها الجبرية وغياب المعيارية الأخلاقية، فصاغها في صورة حجة أخلاقيّة تحفظ الحريّة البشريّة، فقال: «وفقًا لسبينوزا، أرى نفسي في الله (المشرّع الذي بداخلي). جميع الأوامر التي تربط الإنسان بالمبدأ الأخلاقي، وتجعل القوانين العمليّة البحتة واجبًا مطلقًا (التزامًا داخليًا صارمًا) مستقلاً عن أي حساب للمزايا الداخلية أو الخارجية، هي واجبات مقدّسة؛ أي أنه يجب اعتبارهم أوامر لكائن متطلب بشكل غير مشروط، مستقلّ عن الطبيعة... وبالتالي فإن فكرة العقل العملي الأخلاقي في المبدأ الأخلاقي الصارم هي مثال الله». انظر:

Immanuel Kant, Opus postumum, Trans. Eckart Forster and Michael Rosen, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, P. 213

٢١٩- سبق نموذجان آخران أرستقراطية إرادة القوة لدى نيتشه؛ نموذج أنانية النفس لدى شتيرنر الذي قال «لا شيء بالنسبة إليّ أكثر من نفسي»، بوصفها فلسفة فردانية خرجت ضدّ هيجل، ومن قبله نموذج الماركيز دي ساد الذي مدّ الخطوط السبينوزية على استقامتها باستخدام روسو بعد أن تخلّص من الجوانب الصوفيّة لديهما، فقدّم أول نقد ماديّ للعقلانيّة والأخلاقيّة، حيث حاجج بأن الطبيعة هي كل شيء، وبما أن البشر جزء منها فإن رغباتهم تعبير عن رغبات الطبيعة. ومن ثَمّ يصبح الخير إشباعَ الإنسان لرغباته الذاتية دون أية مسؤوليّة أخلاقيّة أو التزام لأحد، وليس هو اتّباع الواجب الأخلاقي ضدها كما حاجج كانط، بل إن هذا هو الشرّ بعينه بالنسبة إلى دي ساد. وعلى هذا الأساس برّر دي ساد كل شيء حتّى جرائم القتل. ومن ثَمّ يمكن القول إن فلسفة نيتشه أعمق وأشمل لأنها تسمح بظهور النماذج التي يصفها شتيرنر ودي ساد، ولكن في الوقت نفسه تسمح بظهور نقيضهما.

٢٢٠- يعتقد الكثيرون أن نيتشه كان ملحدًا، لكن الحقيقة أنه كان يتوق إلى الإيمان لدرجة تؤلمه، ولهذا يكثر حديثه عن الإله المحتجِب سواء في شذراته أو حتّى في قصائده. ولبيان علاقة الإله بهذا الألم النيتشوي، ننقل إحدى قصائده الأخيرة التي كان يعدّها للنشر قبل انهياره العصبي مباشرة:

ذهب!
لقد فرّ،
رفيقي الوحيد،
عدوي العظيم،
مجهولي،

والذَّات الإلهيّة «لو عُلِمَت أُحيط بها، ولو أحيط بها حُدَّت، ولو حُدَّت انحصرت، ولو انحصرت مُلِكَت»[٢٢١]. ومن ثَمَّ اعتقدنا أنَّنا «أصبحنا جميعًا آلهة لأنَّنا عرفنا ما هو الإله»[٢٢٢]. فكان من الطَّبيعي أيضًا أن يبشِّر نيتشه بالإله البشري الَّذي سيحلّ محلّ الإله المتعالي لأنَّ الفراغ المتروك في أعلى القبَّة السَّماويَّة يلزم أن يشغله إله آخر، أو بمعنى آخر لقد مات مؤلِّف النَّص الكوني بعد أن قتله القارئ وأصبح هو المؤلِّف الجديد والمتجدِّد. ومن ثَمَّ أصبح بمقدوره إعادة تأويل النَّص بشكل لا نهائي [مرحلة ما بعد الحداثة]، وأيضًا فرض أيّ تأويل منها إذا أراد بواسطة إرادة القوة.

لقد انتهت مرحلة التَّنوير بإعلان الإنسان إلهًا، وأضحت العقلانيَّة، والأخلاقيَّة، والحقيقة[٢٢٣]، مجرَّد اختيار خاضع لإرادة القوَّة، ومن ثَمَّ يمكن أيضًا رفضهم لصالح اختيار

إلهي الجلاد!...

لا!

عد!

بكل ابتلاءاتك!

تتدفق كلّ دموعي

لك تفيض

وآخر شعلة في قلبي

لك تتوهّج.

آه، عد،

إلهي المجهول! ألمي!

سعادتي المطلقة!...

Friedrich Nietzsche, Dithyrambs of Dionysus, Trans. R. J. Hollingdale, Anvil Press Poetry, London, 1984, p. 57

٢٢١- الفتوحات المكية، ابن عربي، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ نشر، جزء ٢، ص ٥٩٧.

222- George Bernard Shaw, Androcles and The Lion, The Floating Press, 2011, p. 51

٢٢٣- يقول أنطوني فلو: «إن سماحك بالتناقض، هو عدم اكتراث بالحقيقة»، ومن ثَمَّ أسس تشارلز بيرس العلوم الطبيعية على المنطق للعلوم في تصنيفه السلمي للعلوم، ولكنه أسس المبدأ البراجماتي والمنطق بمعناه العام [الاستنباطي والاستقرائي والاحتمالي] على الأخلاق، مبررًا ذلك بأنه إذا كانت العلوم تسعى إلى عدم التناقض، فإن عدم التناقض هو قانون منطقي بالأساس، وإذا كان المنطق هو السعي نحو الحقيقة، فإن قرار استخدامه في الاستدلال والتفكير التزام أخلاقي، «لأن الأخلاق هي ما يحدّد غاية الفكر». وهو ما ذهب إليه بوبر لكن في إطار العقلانية النقدية، فقال: «تعترف العقلانية النقدية بأن «الموقف العقلاني الأساسي ينتج (على الأقلّ مؤقتًا) عن فعل إيمان: ينتج عن إيمان بالعقل. وعلى هذا، فخيارنا مفتوح ـ قد نختار صورة ما من اللاعقلانية، راديكالية أو شاملة. ولكننا أيضًا أحرار في اختيار صورة

نقيضهم، أي اختيار قيمة جديدة ذاتيّة خالصة، حتّى لو كانت لا أخلاقيّة. لقد عنى موت الإله «موت الحقيقة السّرمدية... فيمكن للطّبيعة أن تُعلّمنا الحفاظ على الذّات وحقّ الأقوياء، لا أن تُعلّمنا الحرّيّة والعدالة على سبيل المثال»[٢٢٤]. ويكمن في ذلك سرُّ إعلان نيتشه ذلك على لسان زرادشت، لأنّه «من خَلق هذا الخطأ الكارثيّ، الأخلاق؛ وبالتّالي، يجب أن يكون هو أوّل من يعترف بذلك»[٢٢٥]. لكن هذا لا يعني أنّه في الزّمن العلماني لا يمكن للمرء أن يكون أخلاقيّاً، بل يعني أنّ العقلانيّة والأخلاقيّة، إن لم تكونا مسلمتين تأسيسيّتين، فهما قضيّتان اختياريّتان ذاتيّتان ليس لهما معيار موضوعي حاكم وملزم للجميع [للعالم]، ومن ثَمَّ يمكن الانقلاب عليهما ونفيهما تمامًا في ضوء النِّسبيّة المتناقضة ذاتيّاً تحت شعار نيتشه: «لا توجد حقائق وإنّما فقط تأويلات». ومن ثَمَّ يصدق هوركهايمر Horkheimer في قوله: «أن تُنقذ معنىً مُطلَقًا بدون إلهٍ لهو أمرٌ فاشلٌ»، أي إنّه لا يمكن لنقطة على محيط دائرة الوجود أن تحلّ محلّ المركز.

من ثَمَّ كانت مقولة دوستويفسكي Dostoevsky الشّهيرة: «إذا كان الله غير موجود، فإنّ كلّ شيء مباح». فعلى الرغم من أنّه قال في «الأبله The Idiot»: «إنّ الجمال سيُنقذ العالم»، إلا أنّه عاد في «الأخوة كرامازوف» وقال: «الجمال شيء مروّع وفظيع! إنّه مروّع لأنّه لا يمكن إدراكه أو سبر أغواره أبدًا، لأنّ الله لا يضع أمامنا سوى الألغاز، فهنا تلتقي الحدود وتجتمع التّناقضات جنبًا إلى جنب. عديد الألغاز الّتي تُثقِل عاتق الإنسان وتبقيه مقيّدًا إلى هذه الأرض، فيلزم حلُّها بقدر ما يستطيع... الشّيء المروّع هو أنّ الجمال غامض بقدر ما هو رهيب. فالله والشّيطان يتقاتلان هناك، في قلب الإنسان». وهو ما أكّد عليه ويليام جيمس بلغة نفسيّة، فقال: «إنّ باطن الإنسان ساحةُ المعركة لما يشعر به؛ فهو يشعر بذاتَيْن عدوانيّتين فتّاكتين: واحدة منهما واقعيّة، والأخرى مثاليّة»[٢٢٦].

نقدية من العقلانية تعترف صراحة بتجذرها في قرار لاعقلاني (وعند هذا الحدّ نعترف بأسبقية معيّنة للاعقلانية). الخيار الذي أمامنا ببساطة ليس شأنًا عقليًا أو مسألة ذوق. إنه قرار أخلاقي». انظر: المجتمع المفتوح وأعداؤه، كارل بوبر، ترجمة: حسام نايل، الجزء الثاني، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٥، ص ٣٣٣.

224- Max Horkheimer, Critique of Instrumental Reason, Trans. Matthew O' Connell, Verso, London, 2012, p. 48

225- Friedrich Nietzsche, Ecce Homo, Trans. Anthony M. Ludovici, T.N. Foulis, Edinburgh, 1911, P. 133

٢٢٦- تنويعات التجربة الدينية، ويليام جيمس، ترجمة: إسلام سعد وعلي رضا، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٢٠، ص ٢١٧.

تظهر تلك الذَّات الواقعيَّة بشكلين؛ شكل عبَّر عنه ماكس فيبر بالتَّمييز بين العقلانيَّة القيميَّة والعقلانيَّة الأداتيَّة، «فالعقلانيَّة القيميَّة تبدو دومًا غير عقلانيَّة من منظور العقلانيَّة الأداتيَّة. وفي الحقيقة، كلما زادت القيمة لتصل إلى حالة القيمة المطلقة، كان الفعل أكثر لاعقلانيَّة. فكلَّما كرَّس الفاعل نفسه دون قيد أو شرط لهذه القيمة من أجل ذاتها [المثاليَّة]، للجمال النَّقي، أو للخير المطلق أو للواجب، قلَّ اهتمامه بتبعات فعله [الواقعي]»[٢٢٧]. أمَّا الشَّكل الآخر فهو ما عناه بودلير Baudelaire بقوله: «يوجد لدى كلّ البشر في كلّ لحظة ميلان؛ أحدهما نحو الله، والآخر نحو الشَّيطان. فالتماس الله، أو الرُّوحانية، هي رغبة في الارتقاء في سمو، أمّا التماس الشَّيطان، الحيوانيَّة، فهي السَّعادة بالسقوط»[٢٢٨]. وإذا كنا قد ذكرنا أنَّ الشكل الأوّل [الأداتي] هو من قتل الإله، فإنَّ الشَّكل الثَّاني [الحيواني] هو من جعل الإله البشري شيطانًا.

لم يفهم الإنسان أنَّ الإله سكون ثابت قبل أن يكون نشاطَ خالقٍ، وأنَّه صَمت قبل أن ينطق بالكلمة. ولأنَّ الإنسان لا يستطيع أن يسكن أو يَصمت مخافة العدم، فمن الأحرى به حينها وفق الفنَّان الرُّوسي ماليفيتش Malevich أن يَصرخ قائلًا: «لا، لا أريد أن أكون الله»[٢٢٩]. فكان من الطَّبيعي أنَّه «عندما بدأ الإنسان يعمل لكي يصبح إلَهًا، بدأ يعلو، وعندما وصل إلى ما ظنَّ أنها غايته، أَخذ ينحدر»[٢٣٠]. وهو ما ظهر بالفعل في الحروب العالميَّة، وما جرى فيها من أحداث قتلت العقلانيَّة تمامًا عندما نَظرَت إلى الإنسان نفسه بوصفه أداة بلا قيمة سوى وظيفة براجماتيَّة يحدّدها الأقوى. فأظهرت أنَّ حتميَّة المسار التَّقدمي وصولًا إلى نهاية التَّاريخ كما وصفه هيجل هو محض وهم، وأنَّ العقل والعلم مجرَّد أدوات عمياء، تحتاج لتوجيه معياري قيمي. كما تَبيَّن للإنسان أن عقلانيَّته تمنعه من تحمُّل المسؤولية ما بعد الحداثيَّة دون تناقض يجبر الإنسان على تجاوزها.

227- Max Weber, Economy and Society, Trans. Ephraim Fischoff, University of California Press, 1978, p. 26

٢٢٨- اعتمد بودلير في تقسيمه هذا على قول جورج دي بوفون إنه بداخل كل إنسان مبدأين مختلفين في طبيعتهما ومتعارضين في عملهما. العقل الذي يشنّ حربًا دائمة مع المادي المحض [مثل العاطفة الحيوانية]، وهي ثنائية مشابهة لمفهومي الأنا الأعلى والهو الفرويدية.

229- Malevich, God is Not Cast Down, #25

٢٣٠- ديوان ليس الماء وحده جوابًا عن العطش، أدونيس.

فكان من الطَّبيعي أن يعيد الإنسان المفاهيم الميتافيزيقيَّة مرَّة أخرى إلى رؤيته للعالم مع تجاهله لتأسيسها الدِّيني[٢٣١]، مثل محاولة الفلسفات العلمانيَّة الاحتماء بقيم الإنسانيَّة الجمعيَّة بوصفها مسلمة، وليست اختيارًا، متجاهلة التَّاريخ الدِّيني وراء هذا المفهوم، وما يخفيه داخله من ميتافيزيقا لاطبيعانيَّة [غير مادِّيَّة] تمثِّل شرطًا ضروريًا لأيِّ بناء سياسي عقلاني pre-political ethics، وقد عبَّر عنها نيتشه قائلًا: «الدِّيمقراطيَّة وريثة المسيحيَّة». فليس هناك قيم أخلاقيَّة من دون معياريَّة، وليس هناك معياريَّة من دون ميتافيزيقا، كما بيّن هيوم في تمييزه بين الواقعة والوجوب، حتّى لو كانت لاهوتًا سياسيًا يرفع الدَّولة إلى مصاف الآلهة. من ثَمَّ هاجم شتيرنر الألماني فيورباخ الإنسانوي قائلًا: «بقوَّة اليأس، يتشبث فيورباخ بالمضمون الكلِّي للمسيحيَّة [القيم العليا مثل الخير والعدل وغيرها]، لا لتجاوزه وإنَّما للاستحواذ عليه، ليقتلع في مسعى أخير هذا المثل الأعلى المرغوب دومًا والَّذي لم يقع الوصول إليه أبدًا، يقتلعه من سمائه ويحتفظ به أبديًا... أليس هو الاختلاجة الأخيرة للفكر المسيحي المتعطِّش للما وراء؟ البطل لا يحاول تسلُّق السَّماء بل جذبها إليه وإرغامها على أن تصبح أرضيَّة!»[٢٣٢].

لكن لأنَّ آفة حارتنا النِّسيان، فقد أصبح شعار العصر، مرَّة أخرى، هو أنَّ العلم سيفسِّر كلّ شيء [باعتبار أن العلمويَّة عودة إلى الحداثة، وإن كانت علميَّة وليست عقلانيَّة مثل الحداثة السَّابقة]، وكأنَّنا لم نتعلَّم شيئًا من تحوُّل الحداثة السَّابقة إلى ما بعد الحداثة، فتعامينا مرَّة أخرى عن سؤال الوجود، باعتبار أنَّ حاله كحال الميتافيزيقا عمومًا، فهو سؤال ليس له معنى علمي، ومن ثَمَّ فهو هراء، على الرغم من أنَّ هذه الأطروحة كانت لبّ مشروع الوضعيِّين المناطقة الَّتي فشلت فشلًا ذريعًا بعد إدراك حقيقة أنَّه لا مهرب للإنسان من الميتافيزيقا حتّى

٢٣١- أما في عالمنا العربي فقد انتقلنا بشكل غير مكتمل من مرحلة ما قبل الحداثة إلى حال مشوّهة امتزجت فيها ما قبل الحداثة، مع ما بعد الحداثة المفتقرة إلى حرية الإرادة، مع حداثة جزئية مفتقرة إلى حرية العقل، هذا إذا جاز لنا نقل المصطلحات من سياقها الغربي إلى سياقنا الشرقي. ومن ثَمَّ افتقدنا التأسيس لأننا لم نعد نميّز بين الذاتي والموضوعي، فتشكّلت جزر ذاتية منعزلة على شكل سلفيات زمانية (دينية قديمة) ومكانية (تنويرية غربية)، على الرغم من ظنّ أصحابها أنها موضوعية، نتيجة محاولة كل طرف نسخ تطبيقات كينونة تاريخية معينة بعيدًا عن جذورها التأسيسية، وسياقها العام، ومقاصدها القيمية، فأضحى الصراع بينها صراع عقائد دائر في الخفاء، بشكل منفصل عن الواقع، ودون أي أرضية معرفية مشتركة، فما لبثنا أن جهلنا أنفسنا، وتاريخنا، وموقعنا الحاضر، كما افتقدنا الوجهة أيضًا.

٢٣٢- الأوحد وملكيته، ماكس شتيرنر، ترجمة: عبد العزيز العيادي، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٦، ص ٦٢-٦٣.

يصبح بإمكانه التَّفكير من الأساس[٢٣٣]. ولهذا عندما يتمُّ تعريف الواقع كلِّيَّة بما يمكن أن يعرفه العلم وحده، يصبح العلم نفسه ميتافيزيقا سيِّئة، «فعادة ما يؤدِّي رفض الفلسفة إلى تطوير غير مقصود لفلسفة سيِّئة»[٢٣٤]، لأنَّ العلم غير قادر على تأسيس ذاته، ومن ثَمَّ «لو تركناه لنفسه سيصبح بلا مأوى» لأنَّه لن يتأسَّس. ومن ثَمَّ كانت مشكلة علماء الفترة الحاليَّة هي افتقادهم للجانب الفلسفي، وهي علَّة الجمود الحالي للعلم أيضًا[٢٣٥].

٢٣٣- يختم هيوم كتابه «تحقيق في الذهن البشري» قائلًا: «دعنا نسأل، هل يحتوي هذا المجلد على استدلال مجرد يختص بالكمية أو العدد؟ لا. هل يحتوي أي استدلالات تجريبية تختص بمسائل عن الوقائع والوجود؟ لا. إذن فليس فيه أي نفع على الإطلاق، ومكانه هو وسط النيران. فليس فيه إلا سفسطة ووهم»، ومن ثَمَّ يلزم إلقاء كتاب هيوم نفسه في النيران، وهو ما يعدّ أشهر صور التناقض الذاتي عندما تنفي الأطروحة ذاتها بذاتها. وهو نفس حال التناقض الذاتي في «مبدأ التحقق» عند الوضعيين المناطقة، الذي يقول إن القضية طريقة التحقق من صحتها، ومن ثَمَّ تصبح جميع العبارات الميتافيزيقية بلا معنى، وأولها مبدأ التحقق ذاته. فالتجريبية غير قادرة على تأسيس ذاتها، وإنما تتأسس على مسلمات ميتافيزيقية «يؤمن العالم بها» بحسب تعبير ماكس بلانك Max Planck؛ مثل قانون السببية، واطراد الطبيعة، وعقلانية الكون، وواقعيته الرياضية، وغيرها من المسلمات التي يؤسس المنهج العلمي بها ذاته ويتجاوز قصور الاستقراء. ومن ثَمَّ كان الفشل في تأسيس التجريبية دون ميتافيزيقا هو ما أسقط مشروع الوضعية المنطقية، ورثة هيوم.

ولم تتأسس التجريبية فلسفيًا مرة أخرى إلا من خلال فلسفة ما بعد التجريبية على يد كواين Quine الذي أدرك أن التجريبية لن تتجاوز مشكلاتها التأسيسية إلا بتجاوز أسئلة التأسيس ذاتها بواسطة المبدأ البراجماتي، ومن ثَمَّ تستوعب الرياضيات والميتافيزيقا. لكن أي رؤية للعالم تستند إلى البراجماتية التجريبية هي رؤية ناقصة وجوديًا ومعرفيًا وقيميًا، لأنها تحصر الإنسان في كونه مجرد أداة للتنبؤ بالوقائع التجريبية، كحال اختزالها إلى تعددية الألعاب اللغوية عند فيتجشتاين في لعبة لغوية واحدة بشكل براجماتي يهدف إلى التنبؤ العلمي فحسب. فتقطع جذور الإنسان الوجودية والعقلية والقيمية، وتنفي أسئلة التأسيس الوجودية مثل سؤالي الحقيقة الميتافيزيقية والوجود، وأيضًا تتعامى عن إملاءاته العقلية والأخلاقية، وتنفي تجاربه الداخلية [مثل المعاني العقلية والحياة الوجدانية]، وتمحو ما يتبع ذلك من مفاهيم ميتافيزيقية مثل المعيارية الأخلاقية والمعيارية المنطقية. ولهذا فهي تحوي داخلها بذور النسبية بنيويًا لثلاثة أسباب؛ أولًا أن التطابق الكلاني يخفي الاختلاف الواقعي وراء حجاب الحقيقة الإبستيمولوجية التي تتّحد بمجرد الإقرار بقضية معيّنة في ضوء القبول الاتساقي والفائدة البراجماتية. وثانيًا أن النسبية اللازمة للمبدأ البراجماتي بوصفه استدلالًا دائريًا [البراجماتية مفيدة]، وبالتالي يجوز قبول النظام الناتج عنه أو رفضه بالكلية من منطلق براجماتي أيضًا (اختلاف معايير المنفعة من شخص إلى آخر)، وهو اختيار ميتافيزيقي بحت. وأخيرًا أن غياب المعيارية المنطقية جعل فلسفة كواين عرضة لمشكلة التناقض الذاتي نفسها عند سابقيه التجريبيين، وهو ما يظهر في أمرين: تناقض مراجعة الروابط المنطقية، وتناقض المراجعة ذاتها. انظر: في نقد مراجعة المنطق، علي رضا، موقع منصة معنى.

https://mana.net/14883

234- Karl Jaspers, Way to Wisdom, p. 158

٢٣٥- يقول أينشتاين عام ١٩٤٤ في رده على طلب أحد العلماء الشباب مباركة تدريسه لبعض الفلسفة في منهج الفيزياء: «أتفق معك تمامًا حول الأهمية والقيمة التعليمية للمنهجية وكذلك لتاريخ وفلسفة العلوم. الكثير من الناس اليوم – وحتى العلماء – يبدون لي كشخص رأى آلاف الأشجار لكنه لم يرَ غابة من قبل. تهب معرفة الخلفية التاريخية

لقد آمن الإنسان بالعلم إيمانًا أعمى، فقلَبَ مسعاه من مرحلة البحث الفلسفي المتجسِّد في طرح الأسئلة ثمَّ البحث عن منهج ليُجيب عنها، إلى مرحلة محاكمة الأسئلة بالمنهج، وهي مرحلة دوجمائيَّة ولاعقلانيَّة حقيقيَّة، مثل حال محاكمة أسئلة الوجود والإله والوعي والقيمة والعقلانيَّة والحقيقة والضَّرورة المنطقيَّة بالمنهج العلمي الَّذي يُنظَر إليها تجريبيّاً من منظور الشَّخص الثَّالث، وعندما لا يراها ينفي إمكانيَّة طرحها[٢٣٦]. فحال هؤلاء، وفق الثَّقافة اليابانيَّة، كحال الضفدع الَّذي في البئر، فلم يسمع عن المحيط على الرغم من وجوده [مغالطة الاحتكام إلى الجهل عندما نساوي المجهول إبستيمولوجيّاً بالمعدوم أنطولوجيّاً، ولهذا يتساوى حكميّ النفي والإثبات إبستيمولوجيّاً في احتياجهما لدليل يبررهما]. ومن ثَمَّ وصف هوسرل هذه المرحلة في كتابه «أزمة العلوم الأوروبِّيَّة» بأنَّها عودة لأن يكون العقل عبثًا مرَّة أخرى. وعلى هذا الأساس يحاجج بوتنام بأنَّه لا يمكن طبعنة العقل بشكل كامل، لأنَّ «الوضعيَّة أنتجت مفهومًا ضيِّقًا جدًّا للعقلانيَّة بحيث يُستبعَد نشاط إنتاج هذا المفهوم ذاته».

يَظنُّ ما قبل الحداثي أنَّ ما هو ذاتي موضوعي، فيستخدمه لنقض الموضوعي وتقييد ما هو ذاتي لدى الآخرين. أمَّا الحداثي فيستخدم الموضوعي لنقض الذَّاتي. أمَّا ما بعد الحداثي فيظنُّ أنَّ ما هو

والفلسفية المرأ نوعًا من الاستقلال عن تحيزات جيله التي يعاني منها معظم العلماء. هذا الاستقلال الذي تحدثه البصيرة الفلسفية هو – في رأيي – علامة التمييز بين مجرد حرفي أو متخصص والباحث الحقيقي عن الحقيقة». وهو ما يصبح ضرورة لا غنى عنها عندما «تصبح أسس الفيزياء نفسها إشكالية... ينبغي أن يوضح لنفسه إلى أي مدى يمكن تبرير المفاهيم التي يستخدمها، وإلى أي مدى هي ضرورية».

٢٣٦- لا يمكن لأي فلسفة علموية أن تفهم موضوعيًا ما هو ذاتي في الإنسان، مثل دانيال دينيت Daniel Dennett في إعادة تعريفه للوعي والكواليا بوصفهما صفات خارجية بدلًا من كونهما تجربة جوانية ذاتية من منظور الشخص الأول، ومن ثَمَّ ينفيهما لأنهما مجرد وهم لا يراه منظور الشخص الثالث [المنظور العلمي التجريبي]. لكن أي محاولة لفعل ذلك هي مجرد اختزال خاطئ، وهي حقيقة أدركها العلماء ذوو الخلفية الفلسفية، مثل شرودنغر، فقال: «إن العلم يعطينا الكثير من المعلومات الواقعية، ويضع كل خبرتنا في ترتيب متسق بشكل رائع، ولكنه صامت بشكل مروع حول كل شيء قريب من قلوبنا، كل ما يهمنا حقًا. فلا يخبرنا شيئًا عن الأحمر والأزرق، والمرّ والحلو، والألم واللذة الجسدية؛ إنه لا يعرف شيئًا عن الجمال والقبح، الخير والشر، الله والأزل. يتظاهر العلم أحيانًا بالإجابة عن الأسئلة في هذه المجالات، ولكن تلك الإجابات غالبًا ما تكون سخيفة لدرجة أننا نميل إلى عدم أخذها على محمل الجد». ولهذا أطلق تشالمرز David Chalmers وناجيل Thomas Nagel على كتاب دينيت اسم «تجاهل الوعي» بدلًا من «تفسير الوعي Consciousness Explained». انظر:

Erwin Schrödinger, 'Nature and the Greeks' and 'Science and Humanism', Cambridge University Press, 2014, p. 95

موضوعي ذاتي، فيستخدمه لنقض الموضوعي. وهنا يلزم على الفلسفة نقد ما قبل الحداثي عندما ينفي الموضوعي أو الذَّاتي على أسس ذاتيَّة يتوهم موضوعيَّتها [مثل إصرار بعض أتباع الأديان على كون برهنتهم على صحَّة دين معيَّن هي استدلال موضوعي على الرغم من اعتماده على مقدِّمات ذاتيَّة]، ونقد الحداثي عندما ينفي الذَّاتي على أسس ذاتيَّة يتوهم موضوعيَّتها [مثل إصرار العلمويِّين على نفي الوعي والكواليا لأنَّ المنظور العلمي التَّجريبي لا يراها على الرغم من وجودها الذَّاتي، أو على نفي العقلانيَّات الذَّاتيَّة لأنَّه لا يمكن إثباتها موضوعيّاً على الرغم من عدم قدرتهم على تخطئتها موضوعيّاً، كحال اعتناق دين معيَّن بشكل مبرَّر إبستيمولوجيّاً]، ونقد ما بعد الحداثي عندما ينفي وجود المعياريَّة العقلانيَّة والأخلاقيَّة وما يتَّصل بمفهوم الحقيقة.

إنَّ دور الفلسفة هنا هو رسم حدود ما هو موضوعي وما هو ذاتي، من خلال التَّحليل المعرفي والمنطقي، وبالتَّالي تحافظ على تناغم جانبي الإنسان ووحدتها، وهو ما ينعكس على رؤيته لوجوده في العالم. ولأنَّ الفلسفة تضطلع بمهمَّة صنع المناهج ونقدها، فإنَّ لها الدَّور الرئيس في توضيح حدود المنهجيَّات، وبيان متى تخرج عن حدودها التَّطبيقيَّة. ذلك لأنَّ السُّؤال لا يختفي لمجرَّد أنَّ منهجيَّة الإجابة لا تراه، ولكن المنهج هو من يختفي أمام السُّؤال ليحلَّ محله منهج آخر. فالتَّنوير الفلسفي يتطلب سعيًا غير محدود نحو الوعي النَّقدي لصحَّة كلّ تبصُّراتِنا في الواقع وحدودها. ومن ثَمَّ فإنَّه لا يكتفي فقط بتوضيح التَّحيُّزات والمعتقدات الشَّائعة الَّتي لم تكن موضع شكّ حتّى تلك اللَّحظة، ولكنَّه أيضًا يَنقد ذاته. «إنَّ افتراض أنَّ الفهم بمفرده قادر على معرفة الوجود والحقيقة الكلِّيَّة هو إحدى مغالطات التَّنوير الزَّائف... ولهذا يدرك التَّنوير الأنقى أنَّه لا يمكن الاستغناء عن الإيمان»[٢٣٧]. فكلُّ فهم يعتمد على شيء آخر نُسلِّم بصحَّته لأنَّ الفهم لا يمكن أن يبرِّره، كما هو الحال في اعتماد العلم على الإيمان بمسلَّمات مُعيَّنة.

وبهذا يصبح الهدف من الفلسفة هو لفت الانتباه إلى حدود المعرفة، ليس بهدف المتشكِّك السَّاعي للتَّخلص من المعرفة تمامًا، ولكن من أجل السَّماح للحقيقة الَّتي تكمن دائمًا وراء تلك الحدود بأن تتجلَّى. لذلك «يظلُّ الفيلسوف منفتحًا أمام الأشياء غير المعروفة الَّتي يتمُّ الكشف عنها عند تلك الحدود لأنَّه يعترف بكل تواضع بحدود المعرفة الممكنة»[٢٣٨]. ومن ثَمَّ كان سياق قول هايدجر الشَّهير «وحدَه إلهٌ باستطاعته إنقاذنا» من سلطة التّكنولوجيا العلميَّة. فقد

237- Karl Jaspers, Way to Wisdom, p. 94
238- Ibid., p. 50

ظهر من داخل رحم الحداثة حركة لاهوتيَّة انتقدت أيَّ تصوُّر ذاتي لمفهوم الوجود كما شاع في الفلسفة الحديثة بداية من كوجيتو ديكارت إلى دازاين هايدجر. كما انتقدت أيضًا أيَّ تصور إبستيمولوجيّ يرسم حدودًا للإله تضعه في مصاف الموجودات، أي انتقدت تاريخ الأنطوثيولوجي Ontotheology بوصفه تاريخًا للأوثان.

في فلسفته المتأخِّرة، حاول هايدجر النَّظر إلى الوجود المُحتجِب من موقع خارج الزَّمان واللُّغة، والَّذي يتكشَّف عبر اللُّغة على شكل موجودات في أفق الزَّمانيَّة. فحاجج بأنَّ الإنسان الغربي نَسي الوجود عندما انشغل بميتافيزيقا الحضور [الموجودات]، فأصبحت الحقيقة تطابقًا مع الظَّاهر وليست انكشافًا للمُحتجِب، «فنسيان الوجود هو نسيان اختلاف الوجود عن الموجود(٢٣٩)... فلا يمكن للإنسان أن يكون إنسانًا إلَّا بقدر ما يحفظه من هذا التَّمايز، لأنَّه يدعمه. فماهيَّة الإنسان تأسَّست على هذا التَّمايز(٢٤٠)».

من ثَمَّ رأى هايدجر أنَّ كلّ أنطولوجيا للإله هي ثيولوجيا للوجود؛ أنطوثيولوجيّ، حيث يصبح الوجود شيئًا محدَّدًا، حتّى لو كان إلهًا. فالآلهة ليست هي الوجود وإنَّما هي موجودات تاريخيَّة فحسب، على الرغم من كونها الموجودات الأعلى. ومن ثَمَّ يقول في «رسالة عن الإنسانيَّة»: «الوجود هو ما يكون على ما هو عليه. هذا ما يجب على الفكر المقبل أن يتعلَّم اختبارَه وقولَه. فالوجود ليس هو الله، وليس هو أصلُ العالم. الوجود أشدّ بُعدًا من كلّ كائن، لكنَّه في الوقت نفسه أقرب إلى الإنسان من كلّ كائن، سواءٌ أكان هذا الكائن صخرةً أم حيوانًا أم عملًا فنيًّا أم آلةً، سواءٌ أكان هذا الكائن ملاكًا أم إلهًا. فالوجود هو الأقربُ، غير أنّ هذه القرابة تظلّ الأبعد على الإطلاق... لعلَّ اللُّغة تقتضي منَّا صمتًا محقًا أكثر بكثير من التَّهور في التَّعبير. ولكن من منَّا اليوم يستطيع تخيّل أنَّ محاولاته للتَّفكير تقع على دَرب الصَّمت؟»، بحكم أنَّه في الصَّمت يُسمَع الوجود.

هنا يمكن فهم مدى تأثُّر هايدجر بالشَّاعر الألماني هولدرين Hölderlin، والأخصّ تأمُّله الحزين لانسحاب الآلهة، ورفضه للُّغة العاجزة عن رسم ميتافيزيقا للحضور، وأيضًا تبشيره بالكنيسة الجديدة الَّتي يُعبَد فيها «الواحد الَّذي ليس له اسم، لأنَّه قريب منَّا كقربنا من أنفسنا،

239- Martin Heidegger, Off the Beaten Track, Trans. Julian Young & Kenneth Haynes, Cambridge University Press, 2002, p. 275
240- Martin Heidegger, Nietzsche – Vol. 4, p. 184

فلا نعبِّر عنه. فلا نمجِّده بالكلمات، ولا بالأعياد، ولا بالمعابد، وإنَّما تناغم أرواحها ونموِّها اللَّانهائي»؛ الإله الَّذي لا يتجلّى فحسب في البعد التَّاريخي القومي للإنسان [فلسفة هايدجر المبكرة]، وإنَّما أيضًا يتجلّى في الصَّمت وحده [فلسفة هايدجر المتأخِّرة]. هذا الإله الَّذي ليس شخصانيًّا ولا نتاج تجربة جماعيَّة تاريخيَّة ولكنَّه يظهر فقط في فضاء الهاوية السَّحيقة للوجود ذاته، والَّذي أسماه هايدجر الإله الأخير؛ «الصَّمت... الرَّهبة العميقة هي الطَّريق الوحيد، الاقتراب والبقاء بقرب ما هو أبعد (الإله الأخير)، والَّذي حينها يصبح الأقرب فيجمع في ذاته كلّ العلاقات إلى الوجود... إنَّ التَّحفظ في صمتٍ يشمل منطق الوجود، بالطَّريقة نفسها الَّتي يحول بها سؤال التَّأسيس [الوجودي] ذاته إلى السُّؤال الإرشادي... ومن ثَمَّ فإنَّ العظماء المستترين وحدهم هم من سيخلقون الصَّمت اللَّازم لمرور الإله الأخير»[٢٤١].

ومن ثَمَّ أصبحت مقولة نيتشه «موت الإله» إعلانًا عن موت الأوثان [الآلهة الظَّاهرة]، وليست إعلانًا عن موت الإله السَّلبي، بل أصبحت بمنزلة إعلان لميلاده مرَّة أخرى من خلال لاهوت ما بعد الحداثة، حيث أصبح الحضور الإلهي التَّام يظهر بوصفه الغياب، أو بتعبير اللَّاهوتي الفرنسي جان لوك ماريون Jean-Luc Marion «ربَّما يشكّل انسحاب الإله الشَّكل المطلق للوحي». إنَّ سقوط الإله على الأرض ترك ثقبًا فارغًا في السَّماء، عجز الإنسان أن يسدّه بشكل موضوعي أو أن يحلَّ محلَّه بشكل ذاتي، ومن ثَمَّ أصبح الإله المتعالي «الفراغ الأسود المجهول، الَّذي نحوم نحن ككائنات متناهية حول حافَّته باستمرار ونحن نترنَّح، على العكس من التَّصور الأقدم، حيث كان يعتبر قمة فوق التَّسلسل الهرمي، والَّتي نأمل في الارتقاء تدريجيًّا نحوها»[٢٤٢]، وأصبحت الميتافيزيقا ميتافيزيقا الغياب.

تجاوَز لاهوتُ ما بعد الحداثة هايدجر عندما وضع الله فوق الوجود، اعتمادًا على قول بولس الرَّسول Paul: «يَدْعُو [الله] الأَشْيَاءَ غَيْرَ الْمَوْجُودَةِ كَأَنَّهَا مَوْجُودَةٌ» [رومية ٤: ١٧]. ومن ثَمَّ حرَّر مفهوم الإله من النَّمط الوجودي للموجودات بوصفه وثنيَّة مقنعة تشترك فيها عديد التَّصورات الإلحاديَّة والدِّينيَّة للإله[٢٤٣]، ومن ثَمَّ أعاد الصَّمتُ إحياءَ تراث اللَّاهوت

241- Martin Heidegger, Contributions to Philosophy (From Enowning), Trans. By Parvis Emad & Kenneth Maly, Indiana University Press, Indianapolis, 1999, p. 9, 12, 55, 291

242- John Milbank, «Sublimity: The Modern Transcendent» in «Transcendence: Philosophy, Literature, and Theology Approach the Beyond», Routledge, New York, 2007, p. 211

243- Jean-Luc Marion, God Without Being, Trans. Thomas A. Carlson, University of Chicago Press, 1995, p. 57

السَّلبي بأكمله، مُقرًّا بلاهوت حرٍّ يستند إلى كون كلّ قارئ «رسول يُعلن عن الصَّمت الإلهي»، وما يرتبط بتلك القراءة من نصّ مقدَّس، وثقافة، واجتماع، ولغة، ومؤسَّسات دينيَّة. فيتكشف الإله المُحتجِب المتجاوز للوجود في صورة لغة خاصَّة يخرجها القارئ بصورة ذاتيَّة من رحم الصَّمت الإلهي. فعلى سبيل المثال؛ وجد ماريون ضالَّته في «تكشُّف الإله المتجاوز للوجود في صورة المحبَّة في المسيح»[٢٤٤]، ووجدها جون ميلبانك في تكشُّف الإله في صورة موسيقيَّة [في حالة تَغَيُّرٍ دائم لانهائي ولكن متناغم] عبر ممارسات الجماعة المسيحيَّة الَّتي تتقبَّل داخلها كل اختلاف، بدلًا من الممارسات العدميَّة الَّتي تحوي داخلها إمكانات العنف.

وهو ما نجده أيضًا على الجانب الآخر من اللَّاهوت الأوروبي في القرن العشرين. فمن داخل دوائر مثقَّفي اليهود ذوي الميول الصوفيّة بعد مأساة أوشفيتز، الَّتي علَّق عليها أدورنو قائلًا: «لا يمكن كتابة الشِّعر بعد أوشفيتز»، ظهر لاهوتٌ آخر تميَّز بالشُّعور بالاغتراب التَّام فيما يتعلق باللُّغة. وهو ما شبَّهه إدمون جابيس Edmond Jabes بحال موسى[٢٤٥] «حِينَ اقتَرَبَ مِنَ المُخَيَّمِ، رَأى العِجلَ الذَّهَبِيَّ وَالرَّقصَ. فَغَضِبَ جِدّاً، وَطَرَحَ اللَّوحَينِ مِنْ يَدَيهِ فَتَحَطَّما عِندَ أسفَلِ الجَبَلِ» [الخروج ٣٢: ١٩]. فقد تحطَّمت جميع الكلمات لشظايا، وتعدَّدت معانيها وتأويلاتها بشكل لانهائيّ، وفشلت جميع محاولات جمعها مرَّة أخرى[٢٤٦]. فأصبحت جميع أنواع الكتابة مجرَّد سرديَّات واصفة لغياب الكلمة، اسم الله، ومن ثَمَّ تنتهي جميعها في الأخير إلى الصَّمت.

244- Ibid., p. 107

245- Edmond Jabes, The Book of Questions: Volume II, Trans. Rosmarie Waldrop, Wesleyan University Press, 1991, p. 300

٢٤٦- ستمتزج هذه الفكرة عند بلانشو بمقولات ليفينس عن العلاقة الأخلاقية المتجاوزة للغة بين المرء والآخر (ذو الغيرية)، لتصبح محادثة لانهائية مع الآخر نحو معنى غير محدد Neuter، فعلاقة المرء بها لا يمكن التعبير عنه هي لاعلاقة تتمثل في النفي المتتالي لكل علاقة وصولًا إلى نفي النفي ذاته. وهو ما استلهمه دريدا في مفهومه الاختلاف المرجئ différance الذي اعتبر أنه أقدم من الوجود الهايدجري ذاته، «لأنه ليس له جوهر ولا ينشأ عن وجود حاضر أو حتّى غائب». ومن ثَمَّ كان الربط الدائم بينه وبين اللاهوت السلبي. لكن الحقيقة أن هناك اختلافًا كبيرًا بين المنهجين حتّى لو تشابهت الآليات. فعلى الرغم من أن بلانشو ودريدا يوافقان النفّري في أن التجربة، والكتابة عنها، «سفر بلا طريق»، لكنها عند النفّري إلى منتهى يقع خارج الحرف. وهو ما أقرّ به دريدا نفسه عندما قال: إن منتهى اللاهوت السلبي «جوهرانية متعالية hyperessentiality متجاوزة للوجود»، في حين أنه لا موقع لها في فلسفته، ولا حتّى للصمت الذي يلازمها. ومن ثَمَّ يمكن أن نفهم نقد بلانشو لتصوّف فيتجنشتاين، إذ يقول: «قد يأتي تصوّف فيتجنشتاين... من اعتقاده بإمكان البيان في المقام الذي يتعذّر فيه الكلام. ولكن ما من شيء يبين دون لغة» [انظر: كتاب الفاجعة، موريس بلانشو، ترجمة: عز الدين الشنتوف، دار توبقال للنشر، ٢٠١٨، ص ٦٠].

لكن من خلال بيان أنَّ اسم الله يظهر في جميع الكلمات بوصفه شرط وجود اللُّغة من الأساس، نجد الله حاضرًا في الصَّمت وفي لغتنا المتشظِّية، يقول جابيس: «دائرة، وفي منتصفها دائرة أخرى، وفي تلك الدَّائرة الجديدة هناك أيضًا دائرة أخرى، وهكذا، وصولًا إلى الأخيرة: نقطة مهيمنة، ثمَّ نقطة غير مرئيَّة حاضرة بشكل لا يمكن تصديقه، وغائبة بشكل مهيب»(٢٤٧). ومن ثَمَّ «تكمن حقيقة الإله في الصَّمت، فنصمت بدورنا على أمل أن نتلاشى فيها. لكنَّنا ندركها فقط من خلال الكلمات، والكلمات، للأسف، تقودنا بعيدًا عن هدفنا»(٢٤٨). وبذلك يصبح «الاسم غير المنطوق لله هو أيضًا الاسم المُطمَس لما لا يمكن التَّفكير فيه، والَّذي تتحطَّم عليه كل الأفكار وتتشظَّى»(٢٤٩). يظلُّ مؤلَّف النَّص حيًّا طالما ظلَّ نصَّه موجودًا، حتّى لو تجاهلناه وتعامينا عنه، وبالأخصِّ عندما تكون مفردات نصّه هي الوجود ذاته أو الكتاب ذاته، بغضِّ النَّظر عن محتواه وكيفيَّة تأويله. فالإله ليس مؤلِّف النَّص فحسب وإنَّما هو صانع الورقة البيضاء أيضًا، يقول جابيس: «لم أعد أرى الكلمات، وإنَّما أرى الفراغات الَّتي تولد وتموت عليها».

التفكيكية، والتحليل ما بعد الحداثي للخطاب عمومًا، فلسفة نافية لكل معنى وحقيقة ثابتة، ومن ثَمَّ قادرة على أن تقول كل شيء لأنها في الحقيقة لا تقول أي شيء، فترفض المفهوم المركزي في اللاهوت السلبي؛ الجهل العليم بالحقيقة الواقعة خارج العالم. هذا بالإضافة إلى ما ينتج عنها من تناقضات داخل محيط العالم ذاته. ومن ثَمَّ لا نجد عند النفّري ارتيابًا في قدرات اللغة، كما نجد في التأويل ما بعد الحداثي للغة، وإنما يقينًا بفشلها في نقل ما لا ينقال تستبطنه كل شذرة. لا يوجد في نصوص التصوّف ألم كتابي مانع لانغلاق الخطاب فيجعله لانهائيَ المعنى بشكل خاضع للمساءلة الدائمة والتأويل المستمر والوجهة المتجددة، وإنما خطاب منغلق في صورة إشارات موجهةً المتلقي صوب الحقيقة التي لا يمكن التعبير عنها، فـ «لا يرى الحقيقة إلا الواقف». ومن ثَمَّ فإن النفّري لا يريد كتابة المستحيل، «ما لا ينقال»، وإنما يريد بيان الاستحالة للإشارة إلى المستحيل. فيمكن القول إن الفرق بينهما كالفرق بين سلب الحدود والحدود السلبية.

247- Edmond Jabes, The Book of Questions: Volume II, p. 11
248- Edmond Jabes, The Book of Shares, Trans. Rosmarie Waldrop, Chicago University Press, 1989, p.9
249- Edmond Jabes, The Book of Resemblances, Trans. Rosmarie Waldrop, Wesleyan University Press, 1990, p. 49

السؤال الجماليّ

إذا كان الاصطِدام بالغَيريَّة التّامّة يتجلّى في الجَهل العَليم والتّناقُض اللُّغويّ بحُكْمِ أنَّ هذا التّناقُض حَرَكة تَصِلُ إلى الحُدود، ثمَّ تتقهْقَر عائِدة بسبب عَجْزِها، فإنَّه أيضًا يتجلّى جماليًّا في استِشعارِنا بالجَلال Sublime لا الجَمال، فالإله المُحتَجِب جليل، ولكنَّ الإله الظّاهر جميل. فعلى سَبيل المِثال في الهندوسيَّة نَجِدُ أنَّ براهمان جليل، وكريشنا [أحد تجلِّيات الإله فيشنو] جميل، أمّا في القَبالة اليهوديَّة فنَجِدُ أنَّ عين- صوف Ein Sof جليل، ولكن أحد تجلِّياته العشرة الظّاهرة لنَا في العالَم هي «الجَمال»، حيث «سَتَرَى عُيُونُكَ المَلِكَ فِي جَمالِهِ» [أشعياء ٣٣: ١٧].

وفي الإسلام نَجِدُ تمييزًا واضِحًا بين نُعُوت الجَلال والجَمال: «الجَلال هو احتِجاب الحقّ عنّا بِعِزَّتِه من أن نَعْرِفَه بحقيقته وهَوِيَّته كما يَعْرِف هو ذاته، فإنَّ ذاته تعالى لا يراها أحد كما هي عليه إلّا هو، والجَمال هو تجلّيه بِوَجْهِهِ لذاته... ولمَّا كان في الجَلال ونُعُوتِه معنى الاحتِجاب والعِزَّة لَزِمَ العُلُوَّ والقَهْر من الحَضْرَة الإلهيّة والخُضُوع والهَيبة منّا، ولمَّا كان في الجَمال ونُعُوته معنى الدُّنوِّ والسُّفورِ لَزِمَ اللُّطف والرَّحمة والعَطْفَ من الحَضْرَة والأُنس منّا... فالحقُّ تعالى أظْهَرَ جماله لخَلْقِه، وبجلاله حجَبَهم عن مَعْرِفَتِه، فالجَمال سَافِرٌ والجَلال ساتِرٌ»[٢٥٠]. وفي هذا السِّياق كان حديث النَّبيِّ: «إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الجَمَالَ» بِوَصْفِهِ أحد استِلزامات اللّاهوت الإثباتي كما يتجلّى عَبْرَ الوحي والقرآن.

لهذا يربُط بين الإله (ذو الغَيريَّة التّامَّة) باعتبارِه «سِرًّا رَهيبًا وساحِرًا»، وبين الجَليل، فيقول: «لا يُصبِح الشَّيء جليلًا لمُجرَّد كَونِه ضَخْمًا، فمفهوم الجَليل ليس مفهومًا مُفسَّرًا بوضوح به شيء غامِض؛ ولهذا فهو مثل: الألوهيّ، ووَجْهُ التَّشابُه الثّاني بينَهُما هو أنَّ الجَليل يُبرِزُ نَفْسَ الطَّبيعة، مثل: الألوهيّ، إنَّه من ناحية رَهيب، ومع ذلك فإنَّه من النّاحية الأُخرى خلّاب بِشَكْلٍ فريد في تأثيره على العَقْل، إنَّه يجبِرُنا على التَّواضُع أمامَه وفي الوقت نَفْسِه يرفَعُنا ويُحيطُ بنا ويَجْعَلُنا نَتجاوَز أنفُسَنا من جِهة يُثيرُ فينا شعورًا مُشابِهًا بالخَوف، ومن جِهة أُخرى يُثيرُ فينا

٢٥٠- الجامِعُ للأسرار الإلهيَّة، محمَّد بن أبي بَكْر الكردي السّهرانيّ، تحقيق: عمر أحمد الرّاوي، دار الكُتُب العلميَّة، بيروت، ٢٠١٩، ص ٩٦-٩٩ [نقلًا عن لَطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام لعبد الرَّزّاق القاشانيّ].

السُّرور؛ لذا فإنَّ فِكْرَةَ الجَليل تُشبِه إلى حدٍّ كبير فِكرَة الألوهيّ»[٢٥١]، فكِلاهُما يَملِكُ الطَّبيعة المُزدَوَجة نفسها. ثمَّ ينتَقِلُ إلى عَرْضٍ تجلِّيات الألوهيّ باعتِباره الجَليل الفنِّيّ، فيقول: إنَّ أكثر الطُّرُقِ مُباشَرة عند الغرب في التَّعبير الفَنِّيّ عن الجَليل هو الفَنُّ القوطِيُّ الَّذي يَعتَمِدُ على عُنصُرَين أساسيَّين سَلبيَّين، وهُما: «الظَّلام والصَّمت»، لنَقْلِ الشُّعور بالغُموض وبالرَّهبة، مثل: «الظَّلام الَّذي يختلِط به الضَّوء الخافِت وكأنَّه على وَشْكِ الانطِفاء؛ ولهذا فإنَّ التَّأثير الصُّوفيَّ يبدأ دائمًا من الظَّلام الجُزئيِّ»[٢٥٢].

لكن في الشَّرق الأقصى تَظْهَرُ طريقة ثالِثة بالإضافة إلى الظَّلام والصَّمت، وهي: «الفراغ والمساحات الفارِغة... فالفراغ، مثل: الظَّلام والصَّمت، هو نَفْيٌ ولكن نَفْي لكلِّ شيء هُنا حتّى يُصبِح ذو الغَيريَّة التَّامَّة مُتحقِّقًا بالفِعْلِ»[٢٥٣]، وكأنَّ الفراغ هو الجَليل الأُفُقيُّ على الأرض، مثل: الصَّحارى المُمتَدَّة.

تَعتَمِدُ اللَّوحات الصِّينيَّة على هذا المَفهوم الأساسيِّ في تمثيل الفراغ في بوذِيَّة زن، فتلك اللَّوحات شِبْه فارِغة إلَّا من بعض ضَرَبات الفُرشاة ذات الحِبْرِ الأسوَد، والَّتي تَرسُمُ شيئًا بصورة شِبْه مُجرَّدة في وَسَطِ فراغ واسِع، ومن ثَمَّ يَجْعَلَها امتِزاج الفراغ، والتَّجريد، والسُّكون، والبَساطة، وأحاديَّة اللَّون، تَبدو مثل لُغْزٍ نِصْف خَفِيٍّ ونِصْف واضح في الوقت ذاته، فتُصبِح رَمزًا يُوحِي إلى العَقْل بأنَّ حَلَّ اللُّغز كامِن وراءه، فيتحرَّك نحوه العَقل من دون أيِّ إلْهاء من العَناصِر الجماليَّة أو الزُّخرُفيَّة، فيمتَزِجُ العقل بالفراغ غير العقلانيِّ في بوتقة الإجابة الَّتي لا يُمكِن التَّعبير عنها في تلك اللَّوحات، يملأ الفراغ المكان من دون أن يملأه، وكأنَّ تلك اللَّوحات تجْعَل من العَدَم شيئًا مُتَجَسِّدًا ذا أبعاد، فيَتَجمَّد الصَّمت ويَتَجَمَّد معه الزَّمن.

أمَّا الطَّريقة الأكثر شُيوعًا لِتمثيل الجَليل فهي الرَّمز؛ «لأنَّه الفِكرَة وهي لا تزال في طَوْرِ استِحالة القِياس والتَّحديد؛ أي: ليس لها شَكْلٌ مُعيَّن، وبالتَّالي لا يُمكِن أنْ نَجِدَ في أيِّ مَظْهَر مَلموس شَكْلًا مُحَدَّدًا مُتوافِقًا تمامًا مع هذا التَّجريد، ولكن في عَدَمِ التَّطابُق هذا تتجاوَز الفِكرَة وجودها الخارجيَّ بَدَلًا من أن تترَعْرَع أو تنغلِقَ بِشَكْلٍ كامِل داخله، هذا التَّحليق المُتجاوِز للتَّحديد المُتَمَظْهِر يُشكِّل الطَّابع العامّ للجَلال... ولهذا يُسمَّى الفنُّ الرَّمزيُّ بِشَكْلٍ عامٍّ بـ:

251- Rudolf Otto, The Idea of the Holy, p. 41-42
252- Ibid., p. 68
253- Ibid., p. 69

الفنِّ المُقدَّسِ؛ لأنَّه يتبنَّى الإلهيّة كمحتوى لإنتاجه، ويُسمَّى الفنّ الجَليل بِشَكْلٍ حَضريٍّ بـ- الفنِّ المُقدَّس؛ لأنَّه يُقدِّس الله وحده»[٢٥٤].

«إنَّ الجَلال بِشَكْلٍ عامّ هو مُحاوَلة للتَّعبير عن اللّانهائيّ دون العُثُور في مَجالِ الظَّواهر على شيء مُناسِب لهذا التَّمثيل وبالتَّحديد؛ لأنَّ اللّامُتناهي يتمُّ فَصْلُه عن مجموعة المَوضوعات بأكمَلِها على اعتِبار كَونِه معنى مُحتَجِب خالٍ من الشَّكل»[٢٥٥]، ومن ثَمَّ كانت لحظة الجَليل هي لحظة دينيَّة؛ لأنَّها تَصِلُ بنا إلى حُدود عقل الإنسان من خلال بَيان استِعصاء ظاهرة ما على التَّشيُّؤ، ومن ثَمَّ كان لِزامًا على هذه الدِّراسة قَبْلَ عَرْضِ التَّطوُّر التَّاريخيِّ للإله المُحتجِب في الفلسفات والأديان أن تَعْرِضَ الأُسُس الجَماليَّة للإله المُحتَجِب؛ أي: أن تَعرِضَ تَطوُّر جماليَّات الجَليل، بخاصَّة، وأنَّ الفلسفة الغربيَّة لم تَعرِفْه إلَّا في وقت مُتأخِّر مُقارَنةً بتلك الشَّرقيَّة.

لونجينوس والجَليل الخطابيّ

تَظْهَرُ أوَّل مُحاوَلة لتقديم فلسفة للجَليل في عَمَلٍ نَقْدٍ أدبيٍّ بعنوان: «عن الجَليل On the Sublime» يَعود تاريخه إلى القرن الأوّل الميلاديّ، ويُنْسَبُ بطَريق الخطأ إلى لونجينوس Longinus مُعلِّم الخَطَابة الإغريقيّ، لكن الحقيقة أنَّ كاتِبَه مَجهول الهُوِيَّة، وهو عَمَلٌ بلاغيٌّ يَهدُف إلى تعليم الآليَّات والأدوات الخِطابيَّة الَّتي تُمكِّن المُتَحدِّث من إقناع الجُمهور، لكن على العَكْسِ من المَسار الخِطابيّ المُعتاد في ذلك العَصر الَّذي يَعْتَمِدُ على طريقة مَنْهَجيَّة مُتصاعِدة، كان صاحِب هذا العَمَل الَّذي سنُشير إليه باسم لونجينوس من الآن فصاعِدًا، يقول: إنَّ الجَليل هو ما يُمكِن أن يَنْبَثِقَ كالصَّاعِقة من عبارة واحدة، فهو «لا يُقْنِعُ الجُمهور بل ينقُلُهم خارِج أنفُسِهم، ودائمًا ما كان الَّذي يَبْعَثُ فينا الدَّهشة مع قوَّته في إذهالنا يَسودُ فوق ما هو مُقْنِع ومُرْضٍ فقط؛ لأنَّ مُعتقداتنا عادةً ما تكون تحت سَيطرتنا في حين أنَّ هذه الأشياء تُمارِس سِيادة وقوَّة لا تُقهَر؛ لِتَستَحْوذ على كلِّ مُستَمِع. ومرَّة أُخرى لا تَظْهَر الخِبرة في التَّركيب وفي ترتيب الحقائق وتنظيمها في خطوة واحدة أو خطوتَين، بل تَبرُز تدريجيًّا من النَّسيج الكامِل للمُؤلِّف، بينما من النَّاحية الأُخرى تُحطِّم صاعِقة الجَليل كلّ شيء إذا أُحْسِنَتَ اختِيار توقيتها، مثل: البرق»[٢٥٦].

254- Hegel, Aesthetics: Lectures on Fine Art Vol. 1, Trans. Thomas Malcolm Knox, Clarendon Press, Oxford, 1998, p. 303, 371
255- Ibid., p. 363
256- Longinus, On the Sublime, Trans. W. H. Fyfe, Harvard University Press, 1995, p. 163

يُقدِّم لونجينوس خمسة عناصر للجَليل: «العنصر الأوّل والأقوى: هو قوَّة التَّصوُّرات العُظمى، والثَّاني: هو إلهام العَواطِف الشَّديدة، وهذان العُنصران أساسيَّان في الجَليل [فطريَّة]، أمَّا العناصِر الثَّلاثة الأُخرى فتأتي جُزئيًّا من الفنِّ [مُكتَسَبة]؛ أي: من البِناء الصَّحيح للصُّوَر اللُّغويَّة، وهي نوعان: الصُّوَر الفِكْريَّة والصُّوَر البلاغيَّة، وفوق كلّ ذلك نبل اللُّغة الَّتي يُمكِن ردُّها إلى حُسْنِ اختِيار الكَلِمات واستِخدام الاستِعارات والأسلوب التَّفصيليّ، والعنصر الخامِس: الَّذي يَعطِي شَكْلاً لكلِّ ما ذَكَرْتَه بالفِعل، هو حُسْن ترتيب الكلام»[٢٥٧]، لكن «أحيانًا تكون الفِكرَة في بساطتها العارية حتّى بدون قولها مُثيرة للإعجاب من فَرْطِ عَظمَتِها الفطريَّة»، مثل: حالات الصَّمت عندما يكون الصَّمت أشدّ وأعظم من أيِّ كَلِمة أو تعبير لُغويٍّ.

ثمَّ يبدأ في تَحليلِ عِدَّة نُصوص لِبَيان أوجُه الجَليل فيها من خِلال حُضور العناصِر الخَمْسَة السَّابق ذِكْرِها، فيُركِّز في تحليلاته على نصوص هوميروس وخُصوصًا مَلْحَمَتَي الإلياذة والأوديسة، حيث «تتشقّق الأرض لِتُخْرِج باطنها، ويَكشِف عن الجَحيم ذاته، ويَنشَطِر الكون فينْقَلِبُ عاليه سافِله»[٢٥٨]، ونصوص أفلاطون ونصوص غيره من أُدَباء وشُعراء الإغريق، ومن المُثير للانتِباه أنّه يُورِدُ مُقدِّمة سِفرِ التَّكوين في العَهْدِ القديم كمِثال على الجَليل، فيقول: «شَكَّلَ مُشَرِّعُ القوانين لليَهود [النَّبيّ موسى] الَّذي لم يَكُنْ رَجُلًا عاديًّا تَصوُّرًا يَلِيقُ بالقدرة الإلهيَّة، وصاغَه لُغويًّا عندما كَتَبَ في بِداية قوانينه: (قال الله) - ماذا؟ (فلْيَكُن هُناك نور)، فأصبحَ هناك نور، (فلْيَكُن هُناك أرض)، فأصبحت هُناك أرض»[٢٥٩]، وهو ما يَعكِس اطِّلاع لونجينوس على الأدبيَّات اليهوديَّة من خلال انتِسابه إلى الحَضارة الهلنستيَّة، أو احتِكاكه بها.

كان لونجينوس يعتَقِدُ أنَّ الأدب بإمكانِه صَقْل الرُّوح، وأنَّ الرُّوح يُمكِن أن تَصِبَّ مَكنونها في العَمَلِ الفَنِّيِّ؛ ولهذا كان لأفكاره جانب أخلاقيّ بالإضافة إلى الجانب الجَماليِّ الفَنِّيِّ، حيث يكون «الجَليل هو صَدَى العَقْل النَّبيل»[٢٦٠]، «فيرتَقي الجَليل بالرِّجال إلى عَقْلِ الإله العَظيم»[٢٦١]، وبالتَّالي أرجَعَ اضمِحلال الخَطابة إلى غياب الحُرِّيَّة الشَّخصيَّة (لا أخلاقيَّة السُّلْطَة) وأيضًا إلى فَساد الأخلاق (لا أخلاقيَّة الفَرْد)، فكِلاهما من عَناصر تدمير العَقْل النَّبيل المُنتِج للجَليل.

257- Ibid., p. 181
258- Ibid., p. 189
259- Ibid., p. 191
260- Ibid., p. 185
261- Ibid., p. 279

بيرك والجَليل التَّجريبيّ

لم يَكُنْ لأفكار لونجينوس تأثيرٌ كبيرٌ على الجَماليَّات في العصور الوسطى؛ لأنَّ التَّصوُّر الأرسطيَّ للحقيقة الَّذي يربُط بين كَمال التَّحقُّق والجَمال كان المُهيمِن خلالها، فكان يَنظُرُ إلى الجَميل وليس الجَليل على أنَّه مُناظِر للحقيقة الإلهيّة بما أنَّ الإله كمال إثباتيّ مُطلَق. لكن مع بِدايات عَصْرِ التَّنوير عادَ لونجينوس إلى ساحة الجَماليَّات بعد تَرجَمَتِه إلى الفرنسيَّة على يَدِ الكاتِب والشَّاعر نيكولا بوالو Nicolas Boileau عام (١٦٧٤) م، وقد كان لتلك التَّرجمة تأثير كبير على نَظرة العَقْل الأوروبيّ لمفهوم الجَليل، يقول توماس ريد: «ما يُطلِق عليه [لونجينوس] وَصْفَ الجَليل... يَسوقُ المُستَمِع معه بِشَكْلٍ لا إراديّ، وبنَوعٍ من العُنْف وليس بالإقناع الهادئ»[٢٦٢]، ويَكمُن جَوهر هذا العُنْف في الرَّهبة اللَّاإراديَّة الَّتي تُسيطِر على وَعْيِ المُستَمِع بِصورة كامِلة.

من ثَمَّ بدأ العَقْل الأوروبيّ ينتبِه إلى مَظاهر الجَليل في الطَّبيعة وعلاقتها بعَظَمة صانِعها، فيقول اللَّاهوتيّ والجيولوجيّ توماس بيرنت Thomas Burnet في كِتَابِه «النَّظريَّة المُقدَّسة للأرض» Telluris Theoria Sacra الصَّادِر عام (١٦٨٩) م: «أظنُّ أنَّ أعظم الأشياء في الطَّبيعة هي الأكثر إرضاء للنَّظر، فبِجانب تَجويف السَّماوات العظيم والمَناطق اللَّامحدودة الَّتي تَستَقِرُّ بها النُّجوم، لا يوجد شيء أعتَبِره أكثر متعة من البحر الواسع وجبال الأرض، هُناك شيء مَهيب وجَليل مُحيط بهذه الأشياء يُلهِم العقل بأفكار وعواطف عظيمة، والإنسان في مثل هذه المُناسبات لا يَسعه سِوى التَّفكير في الإله وعَظَمَتِه، وكلُّ ما يبدو أنَّه لانهائيّ، مثل كلّ الأشياء الَّتي هي أكبر من قدرتنا على الاستِيعاب، فهي تملأ العَقل وتقهره بفائضها، وتُشعِره بنَوْعٍ من الانتِشاء والإعجاب»[٢٦٣].

وهو ما عَبَّر عنه الكاتِب المسرحيُّ البريطانيُّ جون دينيس John Dennis في رسالة له عام (١٦٨٨)، وَصَفَ فيها عُبُورَه جبال الألب مُستَخدِمًا تعبيرات مثل: «الرُّعب المُمتِع»، و«الفَرَح الفَظيع»، وهو ما دَفَعَه لأنْ يُقدِّم في عَمَلِه «أُسُس النَّقد الشِّعريّ The Grounds of Criticism in Poetry» عام (١٧٠٤) م تحليلًا للجَليل بنَوعَيه: الجَليل الخِطابيّ، والجَليل

262- Philip Shaw, The Sublime, Routledge, 2006, New York, p. 14

٢٦٣- هو كِتَاب لاهوتيّ جيولوجيّ يَبْحَثُ في المبرِّرات العلميَّة لطُوفان نُوح.

الطَّبيعيّ، حاجَجَ فيه بأنَّه إذا كان الفَنُّ نِتاج عاطِفة شديدة فإنَّ أشدّ العواطِف هي العاطِفة الدِّينيَّة، وبهذا يكون «الجَليل الأعظم نِتاج الأفكار الدِّينيَّة»(٢٦٤).

فأعظم الأعمال الفنيَّة هي أعمال الجَليل، والَّتي تُعتبَرُ انعِكاسًا للتَّجرِبة الدينيّة سواء أكانت بصورة مُباشَرة أو غير مُباشَرة، ومن ثَمَّ انتبَه إلى الطَّبيعة المُزدَوِجة للجَليل، فيقول: «أشدّ الأشياء فَظاعة هي أشدّها إثارة للدَّهشة؛ لأنَّ رؤيتنا مَصْدَرٌ للقوَّة وللتَّهديد أيضًا، وعَدَم قُدرتنا على استِيعاب عَظَمة وحُدود قدرتها يَنتُجُ عنها جَهْلُنا بمَدَى ووقت أذيَّتها المُحتَمَلة لَنا»(٢٦٥).

وهي النُّقطة نفسها الَّتي ذَهَبَ إليها الكاتِب الإنجليزيّ جوزيف أديسون Joseph Addison، لكن من زاوية بُزُوغ الجَليل باعتِباره تأثيرًا لعَظَمة الطَّبيعة في مَلَكَةِ الخَيال، ومن ثَمَّ تنشأ الطَّبيعة المُزدَوِجة للجَليل، وهو ما أكَّد عليه الشَّاعر البريطانيّ جيمس بيتي، بقوله: «من دون دِراسة الطَّبيعة، فإنَّ المَذاق الحقيقيَّ للجَليل سيكون أمْرًا بعيد المَنال تمامًا»(٢٦٦)، ووَفْقَ ذلك الشَّكْل صاغَ جون بايلي تعريفه للجَليل في مقال له عام (١٧٤٧) م، فيقول: «يأتي مُصطلَح الجَليل لِيَصِفَ أيّ شيء يرتقي بالعَقْل؛ لِيَسْتَوعِب عَظَمة هذا الشَّيء، فيُجْبِر العقل على أن يُحَلِّقَ بعيدًا عن الأرض الأمّ، ومن هُنا تنشأ الأحاسيس بالجَلال الَّتي يَشعُر بها العقل نتيجة وعيه باتِّساعه - فلا يُمكِن أن يُدعَى هذا الشَّيء إلَّا بـ: الجليل، والَّذي يختَلِف في درجات إجبار العقل على إدراك اتِّساعه ذاته، فيُعطيه تَصوُّرًا بارِزًا لقُدراته»(٢٦٧).

ومع الشَّاعر الإنجليزيّ هيليبراند جاكوب امتدَّت تجلِّيات الجَليل لتَشْمل فنَّ المِعمار أيضًا، فيقول في مقالٍ له عام (١٧٣٥) م: «كلُّ المَشاهِد الشَّاسِعة والرَّائعة، سواء المُبهِجة أو المُرعِبة، الَّتي يُظهِرُها الكون، لها هذا التَّأثير على الخَيال، مثل: الآفاق غير المَحدودة، وتحديدًا المُحيط في حالات الهَياج المُختَلفة أو السُّكون: شُروق وغُروب الشَّمس، جلال ضوء القمر، كلّ الظَّواهر السَّماويَّة والأجرام الفَلَكيَّة، كما أنَّنا نتأثَّر أيضًا بنَفْسِ الطَّريقة في رؤيتنا للهاوِية المُرَوِّعة، الأطلال العظيمة، الكُهوف المَغمورة وعمليّات الطَّبيعة في تلك الفراغات المُظلِمة، وغالبًا ما يُنتِجُ ذلك أيضًا من عَظَمَة الزَّخارِف ورَوعة المِعمار مشاهدُ الجُيوش وتجمُّعات النَّاس الغَفِيرة، ولا ينطبق ذلك على حاسَّة الرُّؤية فقط، وإنَّما على حاسَّة السَّمع أيضًا بِشَكْلٍ مُتَساوٍ

264- David B. Morris, The Religious Sublime, University Press of Kentucky, 2014, p. 57
265- David B. Morris, The Religious Sublime, p. 73
266- Emily Brady, The Sublime in Modern Philosophy, Cambridge University Press, 2013, p. 34
267- Ibid., p. 18

تقريبًا، حيث تعمَل على مُخيِّلَتنا بنفسِ الطَّريقة كما هو الحال عندما يَجْذِبُنا هَمْسُ الرِّياح، وصوت سُقوط المِياه، أو هدير الأمواج، وضجيج العَواصِف بين الأشجار، وهَزِيم الرَّعد، وصَرَخات الحُروب... النَّظر في الأعمال البُطوليَّة، والمشاعر العظيمة للرِّجال اللَّامِعين، والتَّأمُّل في الثَّورات المُتعدِّدة الحادِثة في العصور المُختَلِفة لأُمَم الأرض، والتَّأمُّل في الموت نَفْسِهِ، وفي التَّكوُّن والتَّحلُّل النِّهائيِّ لكلِّ شيء»[٢٦٨].

تُمثِّل هذه القِراءات انتقالًا من الجَليل البلاغيِّ إلى الجَليل الفَنِّيِّ، فقدَّمت تَصوُّرًا أوسع بكثير للجَليل، كما حدَّدت بعض السِّمات المُميِّزة الَّتي تُثيرُ هذا النَّوع من الاستِجابة الجَماليَّة، والَّتي كانت تتعلَّق كلّها في تلك الفترة بصِفات تجريبيَّة مَلموسة، وهو ما وَصَلَ إلى ذروته في كِتَابِ «تحقيق فلسفيّ في أصْلِ أفكارنا عن الجَليل والجَميل» للفَيلسوف والسّياسيِّ الإيرلنديِّ إدموند بيرك Edmund Burke الصَّادر عام (١٧٥٦) م، والَّذي يُعتبَرُ أوَّل تحليل فلسفيٍّ مُتكامِل لِمَفهوم الجَليل.

ينتمي بيرك مَعرفيًّا إلى المَذْهَب التَّجريبيّ الَّذي كان سائِدًا في بريطانيا في ذلك الوقت ممَّا جَعَلَ تناول بيرك لِموضوع الجَليل تناوُلًا تجريبيًّا سيكولوجيًّا، ومن ثَمَّ يُفسِّر الجَليل النَّاتِج عن المقاييس المكانيَّة العظيمة [الضَّخمة حَجْمًا كالجِبال] على أنَّه نتيجة طريقة حَركة العَين على طُولِ الأجزاء العديدة المُتتالية المُتتابِعة الَّتي تُشَكِّلُ الشَّيء، فيقول: «لكنَّ العَيْنَ غير قادِرة على إدراك حُدود الكثير من الأشياء، فتبدو تلك الأشياء لانهائيَّة، وينتُجُ عنها نَفْسُ التَّأثيرات كما لو كانت لانهائيَّة بالفِعْلِ، ونحن مَخدوعون بطريقة مُماثِلة إذا كان عدَدُ الأجزاء الَّتي تُشَكِّلُ الشَّيء الضَّخم تَستَمِرُّ إلى عَدَدٍ غير مُحدَّدٍ، فلا يَلْقَى الخيال أيّ مانِع قد يُعيِّق توسُّعه المُمتِع»[٢٦٩]، ومن ثَمَّ فإنَّ قدرة الجَليل على «ملء الرُّوح» تعتَمِدُ على حَرَكَة العَيْن التَّجريبيَّة وعلى الصِّفات المَلموسة الَّتي يُمكِن إدراكها تجريبيًّا في ذلك «اللَّانهائيّ الاصطِناعيّ».

هذا المَنحَى التَّجريبيّ السَّيكولوجيّ جَعَلَه يبني على قراءة جون دينيس لـ: الجَليل، فيُقدِّم تعريفًا له بأنَّه: «كلُّ ما هو قادِر بأيِّ طريقة على إثارة أفكار الألم والخَطَر؛ أي: كلُّ ما هو رَهيب بأيِّ صورة مُمكِنَة، أو مُوحٍ بأشياء رَهيبة، أو يُشبِه الرُّعب في تأثيره، هو مَصدرٌ للجَليل؛ وهذا

268- The Sublime: A Reader in British Eighteenth-Century Aesthetic Theory, Edit. Andrew Ashfield and Peter de Bolla, Cambridge University Press, New York, 1996, p. 53-54
269- Edmund Burke, A Philosophical Enquiry into The Origin of Our Ideas of The Sublime and Beautiful, Oxford University Press, 1998, p. 67

يعني أنَّه من إنتاج أقوى عاطِفة يمكن للعقل أن يَشْعُرَ بها، وأَصِفُ هذا الشُّعور بالأقوى؛ لأنَّني أعتَقِدُ أنَّ الأفكار المُتعلِّقة بالألَم أقوى بِكَثير من الأفكار المُتعلِّقة باللَّذَّة»[٢٧٠]. والحقيقة أنَّ ردَّ بيرك الجَليل إلى الرُّعب، يَحْصُرُه في تَصوُّر أعنَف بكثير من القِراءات السَّابقة، فيُفَرِّق بوضوح بين الجَميل والجَليل، قائلًا: «الأشياء الجَليلة ضخمة في أبعادِها، أمَّا الأشياء الجَميلة فهي صَغيرة مُقارنة بالجَليلة، الجَميل يَجِبُ أن يكون ناعمًا ومصقولًا، أمَّا الجَليل فهو قاسٍ ومُهمَل... يَجِبُ ألَّا يكون الجَميل غامِضًا، أمَّا الجَليل فيَجِبُ أن يكون مُظلِمًا وقاتِمًا، يَجِبُ أن يكون الجَمال خفيفًا وناعمًا، أمَّا الجَليل فيَجِبُ أن يكون صَلْباً وهائِلًا»[٢٧١].

وقد قادَه هذا التَّصوُّر الأعنَف إلى عِدَّة صِفات ينشأ الجَليل عنها، مثل: الرُّعب، والغُموض، والقوَّة، والحِرمان، والألَم، والضَّخامة، واللَّانهائيَّة، والتَّتابُع، والصُّعوبة، والعُظمة، وبعض الأضواء والألوان والأصوات، مثل: الأصوات العالِية، والفُجائيَّة، والمُرعِبة، والمُتقَطِّعة، وصُراخ الحيوانات، وبعض الرَّوائح، وبعض النَّكَهات.

يمكِنُنا أن نرى بوُضوح من القائِمة السَّابقة أنَّ بيرك كان يَهدُف إلى تقديم دِراسة فلسفيَّة وسيكولوجيَّة كاملة لـ الجَليل، تؤكِّد على الصِّفات التَّجريبيَّة كبَواعِث لـ الجَليل، وعلى الآثار السَّيكولوجيَّة العاطِفيَّة والجسديَّة لـ الجَليل مُحاوِلًا وَضْع نظريَّة تفصيليَّة للجَلال كعلاقة تجريبيَّة بين الصِّفات المَحسوسة للأشياء وبين النَّفْسِ، وهو ما يَظْهَرُ في تحليله للصِّفات السَّابقة. فيقول عن الغُموض: «أعتقِدُ أنَّ هُناك أسبابًا طبيعيَّة تُفَسِّر التَّأثير الكبير للأفكار الغامِضة مُقارَنةً بالأفكار الواضِحة، إنَّ جَهْلَنا بالأشياء هو ما يَجْعَلُنا نُعْجَبُ بها، وما يُثيرُ عواطِفنا في المَقام الأوَّل.

أمَّا المَعرِفَة والاطِّلاع فتجعَلُ أكثر الأسباب إثارة للانتِباه تُؤثِّر فينا بِشَكْلٍ بسيط»[٢٧٢]، كما يُضِيفُ أيضًا كلّ صُوَرِ الافتِقار العَظيمة، مثل: الفراغ، والظَّلام، والعزلة، والصَّمت. وفيما يتعلَّق باللَّامحدوديَّة واللَّانهائيَّة، يقول: «إنَّ أفكار الأبديَّة واللَّانهائيَّة هي من بين أكثر الأشياء تأثيرًا فينا، وعلى الرغم من ذلك فهي قد تكون من أقلِّ أفكارنا قدرًا في إحاطتنا لها... ولا يوجد شيء صادِم للعَقل بعَظَمَتِه إلَّا وكان يرتَبِط باللَّانهائيَّة، وهو أمْرٌ لا يُمكِن أن يَحْدِثَ إذا

270- Ibid., p. 36
271- Ibid., p. 113
272- Ibid., p. 57

كُنَّا قادِرين على إدراك حُدود هذا الشَّيء، فرؤية شيء بِصورة واضِحة تامَّة، وإدراك حدوده، هُما شيء واحد، ومن ثَمَّ فإنَّ الفِكرَة الواضِحة هي الفِكرَة الصَّغيرة»(٢٧٣).

ثمَّ ينتَقِلُ إلى تأثير تلك الصِّفات على العَقْلِ، فيقول: «إنَّ هذا الحَشْد من الصُّوَر العَظيمة والمُحَيِّرة يُفزِعُ العَقْل فيَخرُجُ عن نفسه، وهي تُؤثِّر فيه؛ لأنَّها كثيفة ومُربِكَة، فإذا أتوا فُرادَى سيَفقِدون قدرًا كبيرًا من العَظَمة، أمَّا إذا أتوا جماعات فسيفْقِدون قدرًا كبيرًا من الوضوح، والصُّوَر الَّتي يُثيرُها الشِّعر هي من هذا النَّوْعِ الغامِضِ دائمًا... تتمتَّع الصُّوَر المُظلِمة والمُحَيِّرة والغامِضة في الطَّبيعة بقدرة عاطِفيَّة أكبر لتَشكِيْلِ المشاعر العُظمى مُقارَنةً بتلك الَّتي تكون أكثر وضوحًا وتحديدًا»(٢٧٤).

كمِثال، يقول: «على الرّغم من أنَّ المشهد الَّذي يُقابِلنا دوِمًا عند النَّظر إلى السَّماء هو كَونها مُرَصَّعة بالنُّجوم إلَّا أنَّه لا يَفشَلُ أبدًا في إثارة أفكارِنا عن العَظَمة، وهو أمْرٌ لا يُمكِن أن يَحْدُثَ إذا نَظَرْنا لكلٍّ نجمة فيها على حِدة، إذن فالعَدَد بالتَّأكيد هو السَّبب، كما أنَّ الفوضى الواضِحة في توزيع النُّجوم يزيد من عَظَمَة المشهد، بالإضافة إلى أنَّه من المُستحيل في المُناسَبات العاديَّة أن نَعْرِفَ عدَدَهم على وجْه التَّحديد، وهذا يَمْنَحَهُم لَمسة من اللَّانهائيَّة»(٢٧٥).

ولأنَّ بيرك يَرُدُّ الجَليل إلى الرُّعب، فكان من الطَّبيعيّ أن يَرَى أنَّ أشدّ الصِّفات إثارة له هي صِفة القوَّة القاهرة، وهي الصِّفة المُشتَرَكة بين كلِّ تجلِّيات الجَليل بالنِّسبة إليه، فيقول: «لا أعرِف شيئًا جليلًا لا يُعتبَر صورة من صُوَر القوَّة»؛ ذلك لأنَّ «العاطِفة النَّاتِجة عن الجَلال هي الدَّهشة، والدَّهشة: هي حال الرُّوح عندما تتوقَّف جميع حَرَكاتها بسبب نَوْعٍ من الرُّعب، فإذا كان الذِّهن مُمتلِئًا تمامًا بمَوضوعِه، فإنَّه لا يستطيع أن يُفكِّر في أيِّ شيء آخر، ومن هُنا تنشأ القوَّة العَظيمة للجَليل الَّذي يَقهرنا بتِلك القوَّة الَّتي لا يُمكِننا مقاومتها، الدَّهشة كما قُلْت سابقًا: هي أثَر الجَلال في أعلى درجاته، أمَّا الإعجاب والتَّوقير والاحترام فهي آثاره الأدنى»(٢٧٦).

فعلى سَبيل المِثال: «النُّور في حدِّ ذاته أمْر اعتِياديٌّ جدًّا، فلا يترك انطِباعًا قويًّا على العَقْلِ، وبدون الانطِباع القويِّ لا يُمكِن لشيء أن يكون جليلًا، ولكن (نور) مثل: (نور الشَّمس) يترك فِكرَة عظيمة جدًّا؛ لأنَّه نورٌ يَقهَر الحواسّ... (النُّور الشَّديد) من خِلال التَّغلُّب على

273- Ibid., p. 57-58
274- Ibid., p. 57-58
275- Ibid., p. 71
276- Ibid., p. 53

حاسَّة البَصَر يَطمِسُ جميع الكائنات، فيُشبِه الظَّلام في تأثيره. وبعد النَّظر في الشَّمس لبعض الوقت يَظهَر الأثَر الَّذي يتركه النُّور، بُقعَتان سَودوَاتان ترقُصان أمام أعيُننا، وهكذا تتوافَق فِكرتان مُتناقِضَتَان عندَ نُقطة التِقاء الطَّرَف الأقصى لكلِّ فِكرَة، وكِلاهما على الرُّغم من طبيعته المُتعارِضة ينتجُ الجَليل»[٢٧٧].

ولَمَّا كانت الألوهيَّة أكثرَ المَوضوعات تَمثُّلًا لتلك الصِّفة بوَصْفِهِ كُلِّيَّ القوَّة وذا السِّيادة المُطلَقة على كلِّ ما في الكَون، فإنَّ بيرك ينتقِلُ إلى مُناقشة علاقة الإله بالجَليل، فيقول: «عندما نُفكِّر في الإله، فإنَّ صِفاته وأفعاله يَتَّحِدان في العَقْلِ ويُشَكِّلان صورة مَحسوسة، ومن ثَمَّ يُصبِحان قادِرَين على التَّأثير في خَيالنا، وإذا نَظَرْنا إلى فِكرَة الإله بِصورة مُجرَّدة، فرُبَّما لن نَجِدَ أيًّا من صِفاته غالبة على البقيَّة، لكن بالنِّسبة إلى خيالنا فإنَّ قوَّته هي الصِّفة الأكثر إثارة للانتِباه، أمَّا إدراك بقيَّة الصِّفات مثل: الحِكْمَة، والعَدل، والخير، فتحتاج إلى بعض التَّأمُّلات والمُقارنات، لكن لكي تصدمنا قوَّته فيكفي أن نفتَحَ أعيُننا فحسب، فإذا تأمَّلنا شيئًا عظيمًا ذا قوَّة قاهرة، وأدركنا وجوده في كلِّ مَوضِع؛ لأنَّه كُلِّيّ الوجود، فإنَّنا ننكَمِشُ وَفْقَ ضآلة طبيعتنا وكأنَّنا نُبادُ أمامَه، وعلى الرُّغم من أنَّ النَّظر في صِفاته الأُخرى قد يُخَفِّف من مَخاوِفِنا إلى حدٍّ ما إلَّا أنَّ إدراكنا لعَدالته ولرَحْمَتِه يَعجَزُ عن أن يَمْحُو الرُّعب النَّاشئ بِشَكْلٍ طبيعيٍّ أمام قوَّة لا يُمكِن لشَيء مُقاوَمَتها، فحتَّى إذا فرِحْنا نَفرَح ونحن نرتَجِف»[٢٧٨].

يَضَع هذا التَّحليل أمامنا حقيقة أنَّ الجَليل لا علاقة له بِكَون موضوعه خيرًا أو شرًّا، فيقتَبِسُ بيرك من رائعة جون ميلتون John Milton «الفِردَوس المَفقود Paradise Lost» وَصْفًا للمَوت، يقول: «كانَ شكله إن صحَّ أن نقول: إنَّه شَكْلٌ؛ لأنَّه لا شيء مُمَيَّزًا فيه، لا عضو ولا مَفصل ولا ساق، أو مادَّة يُمكِن أن تقول: إنَّها تبدو شَبَحًا؛ لأنَّها كلّها مُتشابِهة، ينتَصِبُ أسوَد مثل اللَّيل، عَنيفًا مثل ربَّات الانتِقام، مُرعِبًا مثل: الجَحيم يَهزُّ رِمْحًا مُجيفًا، وما بدا أنَّه رأسه عليه ما يُشبِه التَّاج الملوكيّ»[٢٧٩]، وهو ما يَظهَر أيضًا وَصْف ميلتون للإله، فقد «كان شاعِرنا العظيم مقتَنِعًا بهذه الفِكرَة تمامًا، وذلك في وَصْفِ مَظهَر الإله في خِضَمِّ تلك الصُّوَر المَهيبة الَّتي تَفيضُ من ميلتون نتيجة عَظَمَة موضوعه، فكان أبعد ما يكون عن نِسيان الغُموض الَّذي يُحيطُ بأشدِّ المَوجودات إبهامًا، ولكن (يكسو بجَلال الظُّلمة عرشه من حَوله ويُحيطه

277- Ibid., 73 -74

278- Ibid., p. 63

٢٧٩- الفِردَوس المَفقود، (جون ميلتون)، ترجمة: حنَّا عبود، الهيئة العامَّة السُّوريَّة للكِتاب، دمشق، ٢٠١١، ص ١٥٣.

بها). وما لا يَقِلُّ روعةً أنَّ مؤلِّفَنا حافظ على هذه الفِكرَة، حتّى عندما بدا أنّه يبتعِد عنها تمامًا عندما وَصَفَ النُّور والمَجْد الّذي يتدفّق من الوجود الإلهيّ، النُّور الّذي يتحوّل إلى نَوْعٍ من الظَّلام بسبب فائِضه، (تبدو حواشيها للرّائي مُظلِمة لفَرْطِ الإشراق من حولها)»[٢٨٠].

كانط والجَليل الأخلاقيّ

انتَشَرَ الاهتِمام بجماليّات الجَلال في أوروبا بأسْرِها، بعد ذِيوع صِيْتِ فلسفة بيرك وكتابه، بخاصَّة في ألمانيا، إذ يقول الفيلسوف الألماني موسى مندلسون Moses Mendelssohn في مقال له عام (١٧٥٨) م: «إذا لم تتمكَّن الحواسُّ من استِيعاب الأبعاد الكامِلة للشَّيء دفعة واحدة، فعندئذٍ يتوقَّف عن أن يكون جميلًا حِسِّيًّا ويُصبِح شيئًا هائِلاً، من المُؤكّد أنَّ المشاعر الَّتي تنشأ جراء ذلك تكون ذات طبيعة مُختَلِطة، فبالنِّسبة إلى العقول المُتعلِّمة تلك المُعتادة على النِّظام والتَّناظُر تُحِسُّ بوجود شيء بغَيْضٍ حِيال ذلك؛ لأنَّ الحواسَّ هُنا قادِرة في نِهاية المَطاف على إدراك حُدود الشَّيء، ولكن لا يُمكِن استِيعابها ودمجها في فِكرَة واحدة دون صعوبة كبيرة، وإذا ابتعدَتْ حُدود هذا الامتِداد عن بعضِها البعض أكثر فأكثر، فعندئذٍ تختفي تمامًا من إدراك الحواسّ، ونتيجة لذلك يَظهَرُ شيء هائِل بِشَكْلٍ محسوس، تبدأ الحواسُّ الَّتي تُدرِك الأشياء بقدر ما هي مُتجانِسة في السَّعيِّ في مُحاولَة استِيعاب الحُدود، وينتهي بِها الأمر بأن تَفْقِدَ نَفْسَها فيما هو هائِل... فتختفي كلّ المَفاهيم الأُخرى الَّتي تملِكها الرُّوح»[٢٨١].

يَرَى مندلسون أنَّ تأثير الجَليل على العَقْلِ يكون قويًّا لدَرَجة أنَّ المرء تُصيبُه حالة من «غياب الوَعي»، وتُشيرُ هذه الملاحظات إلى أنَّ الدَّهشة تُعْجِزُ العَقْل مِثلما رأينا عند بيرك، فيربُطُ مندلسون بين الجَليل والإله، قائلًا: «ما أشدّ العواطِف الرُّوحيَّة الَّتي تعتَرينا عندما نتأمَّل الكَمال اللَّانهائيّ للإله! إنَّ عَجْزَنا يُرافِقنا في هذه الرِّحلة الصَّاعدة، ثمَّ يَهبِطُ بنا إلى التُّراب، لكن النَّشوة من ذلك اللَّانهائيّ، والاستِياء من أنَّنا لا شيء، يمتَزِجان معًا في رَجْفَة مُقدَّسة، بعد فترة وَجيزة نُحاوِل مرَّة ثانية وثالثة، فمَصْدَر المُتعة لا ينْضُب، فلا نَحُسُّ بمَلَل أو باشمِئزاز، بل سنكون سُعداء إذا أصبَحَت حياتنا بأكمَلها مُحاولة غير مُنقَطِعة لِفَهْمِ الكمال الإلهيّ»[٢٨٢].

280- Ibid., 73 -74

281- Moses Mendelssohn, «On the Sublime and Naive in the Fine Sciences» in «Philosophical Writings», Trans. Daniel O. Dahlstrom, Cambridge University Press, 1997, p. 192 – 195

282- Moses Mendelssohn, «Rhapsody or Additions to the Letters on Sentiments» in «Philosophical Writings», p. 145

من ثَمَّ يُمكِن القول: إنَّ الفلاسفة الألمان اهتمُّوا بعلاقة الجَليل بالعَقْل بعيدًا بعض الشَّيء عن الجانب النَّفسيِّ الَّذي اهتمَّ به بيرك، وهُنا نَصِلُ إلى التَّحليل الأهمِّ لجماليَّات الجَليل، وهو التَّحليل الكانطيّ.

تناوَلَ كانط موضوع الجَليل في مؤلَّفاته عدَّة مرَّات، أوَّلها: في «مُلاحظات عن الشُّعور بالجَمال والجَلال» عام (١٧٦٤) م، والَّذي كرَّرَ فيه مُلاحظات سابِقيه السَّيكولوجيَّة، إذ يقول: «اللَّيل جَليل، أمَّا النَّهار فجَميل... الجَليل يلْمِسُنا، أمَّا الجَميل فيفتِنُنا... الجَليل كبير، لكنّ الجَميل صغير... يَجِبُ أن يكون الجَليل بسيطًا، أمَّا الجَميل فيُمكِن تزيينه وزَخْرَفته... إنَّ رؤية الهَرَم المصريّ أكثر تأثيرًا، أكثر ممَّا يُمكِن للمرء أن يتخيَّلَه بناءً على أيِّ وَصْفٍ، لكن بناءه بسيط ونبيل»[٢٨٣]، وعلى هذا الأساس يَضَع تَقْسيمًا ثُلاثيًّا للجَليل: الجَليل المُريع: (الَّذي أساسه المُفزِع أو الكئيب)، والجَليل النَّبيل: (الَّذي أساسه الإعجاب والتَّقدير)، والجَليل الرَّائع: (الَّذي أساسه الجَمال).

كما حاوَلَ ضَرْبَ أمثِلة سيكولوجيَّة وأنثروبولوجيَّة على ذلك التَّقسيم، فيقول على سَبيل المِثال: إنَّ جِنْسَ النِّساء يَتَّصِفُ بالجَمال، في حين أنَّ جِنْسَ الرِّجال يَتَّصِفُ بالجَلال؛ ولهذا فإنَّ المرأة تطلب في شريكها الجَلال في حين أنَّ الرَّجُلَ يَطلُب في شريكته الجَمال، وبذلك يتَّحِدان في الزَّواج؛ ليكونا «شخصًا أخلاقيًّا واحدًا يجمَع بين الفَهْمِ الذُّكوريِّ والذَّوق الأنثَويِّ»[٢٨٤].

سارَ كانط في تحليلاته المُبكِرة للجَليل على مَنْهَج سابِقِيه، ولكن بعد صُدور النَّقد الأوّل أعاد كانط صِياغَة أفكاره في ضَوْءِ إبستيمولوجيّ قَبْلَ أن يكون سيكولوجيًّا، وهو ما ظَهَرَ في تحليله الرَّئيسيِّ لجَماليَّات الجَليل في كِتابِه «نَقْدُ مَلِكَة الحُكْم» عام (١٧٩٠) م، إذ يَرَى كانط أنَّ الجَميل والجَليل يتَّفِقان في كَونِهما أحكامًا جماليَّة مُرتَبِطة بمَفاهيم غير مُحدَّدة؛ لأنَّ أساس الأحكام الجماليَّة «هو شُعور الذَّات وليس مَفهومًا عن المَوضوع»[٢٨٥]؛ أي: إنَّه ذَوق وليس عِلْمًا، ولكنَّهما يختَلِفان في أنَّ الجَميل حُكْمٌ على مَوضوعٍ له صورة مُحدَّدة، فيُشَكِّل موضوعًا للرِّضا في ذاته، أمَّا الجَليل فهو حُكْمٌ على «موضوعٍ لا صورة له بِقدر ما تتمثَّل فيه اللَّامحدوديَّة»[٢٨٦]، وكمِثال على ذلك،

283- Immanuel Kant, Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings, Cambridge University Press, 2011, p. 16-17

284- Immanuel Kant, Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings, p.49

٢٨٥- نَقْدُ مَلَكَة الحُكْم، إمانويل كانط، ص ١٥٥ (بتَصَرُّف).

٢٨٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٧٠ (بِتَصَرُّف).

كأننا نرى «كِتَلًا جبليَّة لا شَكْلَ لها، تتراكم فوق بعضها بفوضى عمياء، مع ما عليها من أهرامات الجليد، أو البحر الخِضَمِّ المُظلِم»[٢٨٧].

إنَّ الجَليل «شعور لا يُمكِن إثارته إلَّا من خلال العَقْل، وهو نَوْعٌ من القَشعريرة المُقدَّسة عندما نَشْعُر بهاوِية ما هو مُتَجاوِز للحِسّ، وهي تنفَتِحُ تحت قَدَمَيِّ الشَّخص»[٢٨٨]، فلا تُوجَد صورة مُحدَّدة يُمكِن استيعابها كليَّة بالخَيال، وكأنَّ الجَليل ينتَهِك خيالنا الَّذي يَصيرُ سلبيًّا تمامًا فيما يتعلَّق بالمَحسوس؛ فلا يملِك شيئًا سِوى تقديم سلبيٍّ مَحْضٍ في تلك الحالة، «ننظُرُ إلى المُحيط لا كأنَّه عالَمَ المَخلوقات المائيَّة، وإنَّما ننظُر إليه تمامًا كما يَفعَلُ الشُّعراء استِناداً إلى ما يَكشِف عنه مَظهره، على سَبيل المِثال: حين يُنظَرُ إليه في فترات هدوئه يُنظَرُ إليه بوَصْفِهِ مرآة مائيَّة ناصِعة لا تُحيطُ بها سِوى السَّماوات، وحين يُنظرُ إليه في فترات هَيَجانِهِ يُنظرُ إليه بوَصْفِهِ هاوِية تُهدِّدُ بابتِلاع كلِّ شيء»[٢٨٩].

لكن في الوقت نَفْسِه، وبمُجرَّد التَّفكير فيه يُوسِّع الجَليل حُدود النَّفْس، حيث تُظهِرُ لنا قُدرتنا العقليَّة على فَهْمِ المَوضوع، وليس استيعابه كليَّة، أنَّنا نمتَلِك مَلَكَة للعقل تتخطَّى أيّ مِقياس حِسِّيٍّ؛ ولهذا السَّبب يُحكَمُ على المَوضوع بأنَّه جَليل، ففي حالة الجَميل تتوافَق مَلَكَتَيِّ الفَهْمِ والخَيال عند الحُكْمِ، فيبقى العَقْل في حالة تأمُّل هادئ مع الشُّعور باللَّذَّة، أمَّا في حالة الجَليل فإنَّنا نشعر بالألَمِ نتيجة إدراكِنا لقُصور الخيال عن التَّقدير الجَماليِّ للعَظَمة، ولكن في الوقت نَفْسِهِ نَشعُرُ باللَّذَّة النَّاتِجة عن إدراكنا لسُمُوِّ العَقْلِ على الحِسِّ والخَيال، حيث ينجَحُ جزئيًّا فيما فَشِلا فيه كُلِّيًّا.

لهذا يَحمِلُ الجَليل معه حَرَكة عقليَّة؛ لأنَّ «العَقْل لا يَجذِبُه المَوضوع وحَسْب، بل أيضًا يَصُدُّه ويُعْرِض عنه، فإنَّ الرِّضا بالجَليل لا ينطوي كثيرًا على لِذَّةٍ إيجابيَّة، ولكن على إعجاب واحتِرام؛ أي: إنَّه يستحقُّ أن يُدعَى: لِذَّة سلبيَّة»[٢٩٠]. هذه «الحَرَكة (ولاسِيَّما في بدايتها) يُمكِن مُقارَنَتِها بارتِجاج؛ أي: بنُفُورٍ مُتَحَوِّل سَريع من الشَّيء وانجِذابٍ نحوَ الشَّيء نَفْسِهِ، أمَّا المُريع بالنِّسبة إلى الخيال (وهو ينْساقُ إلى إدراك الشَّيء) أنَّه يبدو وكأنَّه مُقدم على هوَّة سحيقة يَخشى

٢٨٧- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٨٣ (بتَصَرُّف).

288- Immanuel Kant, Anthropology from a Pragmatic Point of View, Trans. Mary J. Gregor, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974, p. 128

٢٨٩- نَقْدُ مَلَكَة الحُكم، إيمانويل كانط، ص ١٩٨. (بتَصَرُّف).

٢٩٠- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٧١. (بتَصَرُّف).

فيها أن يَفقِدَ نَفْسَه، أمّا بالنِّسبة إلى أفكار العَقْلِ عمّا يتخطّى الحِسَّ... فليس بأمْرٍ مُريع بل قانونيٌّ، ومن هُنا فهو على وَجْهِ الدِّقَّة جاذِبٌ بِقَدر ما هو مُنَفِّرٌ للحِسِّ المُجرَّدِ»(٢٩١)، فالجَليل هو حَرَكة انسِجام الخَيال والعَقل في تناقُضِهما، ومن ثَمَّ يَظْهَرُ الشُّعور بالجَليل عند إدراكِنا للحُدود التّرنسندنتاليّة للتَّجرِبة، وهي حُدود العقل الَّتي تَسمو على الحِسِّ، والمسؤولة عن نَجاح العَقْلِ فيما فَشِلَ فيه الخَيالُ والحِسُّ.

يَقْسِمُ كانط الجَليل إلى قِسْمَين: الجَليل رِياضيًّا، والجَليل حَرَكيًّا.

الجَليل رِياضيًا: هو حُكْمٌ جماليٌّ، وليس قِياسًا رِياضيًّا، فالجَليل هُنا هو «ما هو عظيم على نحو مُطلَق... بمُعزَل عن أيِّ مُقارَنة»(٢٩٢)، ولكن المُقارَنة هُنا ليست حقيقيَّة لِعَدَمِ وجود مِعيار خارِجيّ للمُقارنة؛ أي: عَدَم وجود موضوع في الطَّبيعة أمام الحَواسِّ يتَّسِم بِكَونِه حامِلًا للصِّفة بصورة لانهائيَّة، فالحقيقة أنَّ عَظَمَة الجَليل عِظَمٌ [عَقْلِيّ] مُساوٍ لذاته فحسب، ففي تلك الحالة يسعى خيالنا سَعيًا حثيثًا إلى الإقبال على اللَّانهائيّ، ولكنَّه يفشَل في مَسعاه حيثُ يُوسِّع خيالنا الشَّيء الجَليل رِياضيًّا إلى دَرَجة لا تُحيطُ بها حدود، فلا يَكتَمِل الاستِيعاب أبدًا؛ لأنَّ قوَّة الخيال بأكمَلِها قاصِرة عن هذه الأفكار، فعلى سَبيل المِثال: عند تَطَلُّعنا إلى السَّماء اللَّيليَّة المُرَصَّعة بنُجُومٍ لانهائيَّة نَجِدُ أنَّنا غير قادِرين على استِيعابها كُلِّيَّة مهما جالَ نَظَرُنا عَبْرَ أبعادها المُختَلِفة؛ لأنَّها تبدو وكأنَّها تَمتَدُّ بِشَكْلٍ لانهائيٍّ في كلِّ الاتِّجاهات، بحيث نفشَلُ في تخيُّل وجود حدود لها. لكن هُنا ينجَحُ العَقْلُ في فَهمِ ما هو جَليل رِياضيًّا في صورة مفهوم اللَّانهاية، حيث نُدرِك أنَّ لانهائيَّة ما هو جَليل رِياضيًّا «عظيمة بإطلاق، (وليس فقط من خلال المُقارنة بغيرها)، وقِياسًا بها يكون كلُّ ما عَداها صغيرًا»(٢٩٣).

يُشيرُ نجاحنا في ذلك إلى وُجودِ مَلَكَة في الذِّهن تتخطَّى جميع مَعايير الحواسِّ، وهذه الحالة لا تَحْدُث إلَّا «من خِلال القُصور الَّذي يعتري أعظم جُهود خيالنا في تقدير: عِظَمَ شيء ما... وهكذا يَجِبُ أن يكون التَّقدير الجماليّ للعِظَم هو الَّذي يَشعُرُ فيه بالجِهد الَّذي يُبذَلُ لاستِيعابٍ يتخطَّى مَلَكَة الخَيال... ويُدرَك فيه في الوقت نَفْسِهِ قُصور هذه المَلَكَة للإمساك بِمقياس أساسيٍّ مُناسِب لتقدير العِظَمِ... فلابُدَّ أن يُفضِي عِظَم ذلك الموضوع الطَّبيعيّ الَّذي يُوسِّعُ

٢٩١- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٨٥. (بِتَصَرُّف).

٢٩٢- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٧٤. (بِتَصَرُّف).

٢٩٣- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٨١. (بِتَصَرُّف).

الخَيال إلى أرضيَّة تتجاوَزُ الحِسَّ، (تُشكِّل الأساس له وفي الوقت نَفْسِه لمَلَكَتِنا في التَّفكير)، وهي عَظيمة بمُعْزِلٍ عن أيِّ مِعيار حِسِّيٍّ، وبالتَّالي تسمح لا للموضوع بل لحالتنا الذِّهنيَّة في التَّقدير بأن يُحكَم عليها بأنَّها جليلة»[٢٩٤]. وهذا الحُكْمُ الجماليّ مُختَلِف تمامًا عن الحُكْمِ الرِّياضيّ في حِساب الأحجام.

أمَّا الجَليل الحَرَكيّ، فهو الحُكْمُ الجماليّ الَّذي ينظُرُ إلى الطَّبيعة كقوَّة عظيمة باعِثة على المَخاوِف فينا، ولكن في نِطاق قُدرَتِنا على مُقاوَمَتِها حتّى لا يتحوَّل شُعورنا إلى مُجرَّد الرُّعب منها، فيُحكَم عليها جماليًّا بما يتوافَق مع عِظَم مُقاومة إرادتنا لها، «فالصُّخور النَّاتِئة المُعلَّقة وكأنَّها تُشرِفُ على السُّقوط، والغُيوم المُرعِدة الَّتي تتكَلكَل في كَبِدِ السَّماء، وهي تَحمِلُ وَمِيْض البَرْق وهَزِيْم الرَّعد، والبَرَاكين الَّتي تُزبِدُ بعُنفِها المُدمِّر، والأعاصير الَّتي تُخَلِّفُ وراءها الخَراب والدَّمار، والمُحيط المُترامِي الَّذي تتلاطَم لُجُجُه، والشَّلال الَّذي يتصبَّب من عَلٍ في نَهر جامِح، وما أشبَه ذلك من أمور تَجْعَل من قُدرتنا على المُقاوَمة شيئًا تافِهًا قِياسًا بقوَّتها الهَوجاء، لكن رؤيتها لا تَصيرُ أكثر جاذِبيَّة إلَّا إذا كانت أكثر إثارة للمَخاوِف، ما دُمنا نَجِدُ أنفُسَنا في مأمن من هذه الأشياء ونُسَمِّيها أشياء جَليلة عن رِضا؛ لأنَّها ترفَعُ من قوَّة أنفُسِنا فوق مُستواها العادِّيّ، وتُتِيْح لَنا أن نكتَشِف داخل أنفُسِنا قُدرة على المُقاوَمة من نَوْعٍ مُختَلف تمامًا، وتَهِبُنا الشَّجاعة على قِياس أَنْفُسِنا في مُقابِل جَبَروت الطَّبيعة الواضِح... حيث تَظلُّ الإنسانيَّة في شخْصِنا عصيَّة على الرُّضوخ»[٢٩٥].

قد يَبدو أنَّ الأمر مُختَلِف أمام الإله، حيث من المُفتَرَض أن يكون «الوَضْعُ المُناسِب للعَقْل عند ظُهُور مثل هذا الشَّيء، هو: الإذعان، والاغتِمام، والانعِدام الكامِل للقوَّة»، لكن الحقيقة أنَّ الخَشية لا تَكفي لأنْ يَشْعَرَ المرء بالجَليل الإلهيِّ؛ لأنَّ المرء حينها سيفتَقِدُ الشُّعور بتقديره وتَوقيره للإله، وهو الشَّقُّ الثَّاني في الطَّبيعة المُتناقِضة والمُزدَوِجة للجَليل، «فالإطار العقليّ الصَّحيح للتَّأمُّل في عَظَمَةِ الإله يحتاج إلى التَّأمُّل الهادئ والحُكْمِ الحُرِّ؛ لأنَّه فقط عندما يَشعُرُ بمَيل صادِق ومُرضٍ للإله، فإنَّ أفعال تلك القوَّة الإلهيّة ستُثير فيه فِكرَة جلال الإله... فيَسمو عن أيِّ خَوْفٍ من آثار الطَّبيعة، والَّتي لن يَرَى فيها غَضَبَ الإله... وبهذه الطَّريقة وحدَها يُميِّزُ الدِّين نَفْسه داخليًّا عن الخُرَافة؛ إذ لا تُوفِّر الخُرَافة أساسًا عقليًّا لتَوقِير الجَليل، بل مُجرَّد خَشيَة

٢٩٤- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٨٢. (بتَصَرُّف).

٢٩٥- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٨٨-١٨٩. (بتَصَرُّف).

وقَلَق أمام وجود ذي سَطْوَة عُليا، يَرَى الشَّخص المُرتاع نَفْسَه خاضِعًا له دون أن يُحيطَه بأيِّ تقدير أو إجلال»[٢٩٦]، فمَناط العِبادة الحُرَّة هو التَّوقير والاحترام، لا الخَوْف أو الطَّمَع.

من ثَمَّ كان الجَليل الإلهيّ أشدَّ صُوَر الجَليل تأثيرًا؛ لأنَّه يكون مُجَرَّدًا تمامًا من كلِّ مَحسوس فيُصبِح سلبيًّا تمامًا، فهُنا يتَّسِع الخَيال لأقصى حُدوده في بَحثِه الفاشِل عن الموضوع بحُكْمِ أنَّ الإلهيّ غير مَحسوس، ومن ثَمَّ لا يَعثرُ الخَيال على شيء، ويُقدِّم كانط مِثالًا على الجَليل الدِّينيّ، فيقول: «وربَّما لا توجَد فِقرَة جَليلة في قانون الكِتَابِ اليَهوديِّ أجلّ من الوصيَّة الَّتي تقول: (لا تصنَع لك تِمثالًا مَنحوتًا ولا صورة ممَّا في السَّماء من فوق وما في الأرض من تحت)، تُفسِّر هذه الوصيَّة وحدها الحَماس الَّذي شَعَرَ به الشَّعب اليهوديُّ في فترة تَحَضُّرِه لِدِينه حين صار يُقارِن نَفْسَه بِشُعوب أُخرى، والفَخر الَّذي كان يُوصِي به الدِّين الإسلاميّ»[٢٩٧].

كما يُقدِّم في إحدى هوامِشِه مِثالًا آخر على الجَليل الإلهيِّ الَّذي يُثير «الخَوْف المُقدَّس الَّذي يَنزَعُ بالذِّهن إلى إجلال (رزين)»، فيقول: «رُبَّما لا يُوجَد أجَلّ قولًا أو لم يُعَبَّرْ عن فِكرَة أجَلّ ممَّا سُطِّرَ على نَقْشِ مَعْبَدِ (إيزيس) (الطَّبيعة الأمّ): (أنا كلّ ما هو كائِن وكان وسيَكون، ولم يَرْفَعْ عنِّي الحِجاب مَخلوق قَطّ)»[٢٩٨]. وهي تَكرار لِفِكرَة مُبكِّرة عنده كان قد ذَكَرَها في مقالِه: «الحُجَّة الوَحيدة المُمكِنة لدَعْم البَرهَنة على وجود الله»، فيقول عن وَصْفِ الإله باللَّانهائيّ: «إنَّ الامتِداد وراء كلّ المفاهيم العدديَّة يُثيرُ العواطف، وبِفَضْلِ الحِيرَة الَّتي يُسبِّبُها فإنَّه يملأ الرُّوح بالدَّهشة»[٢٩٩].

لكن تحليل كانط لِمَفهوم الجَليل يختَلِف عن سابِقيه لا فقط في كَونِه (إبستيمولوجيًّا) أكثر من كَونِه (سيكولوجيًّا)، وإنَّما في أنَّه يَسلِكُ مَنحىً أخلاقيًّا عَمَليًّا أيضًا؛ ذلك لأنَّه عند شعورنا بالجَليل، نُدرِك سَطوَة العَقْل على الحِسِّ التَّجريبيّ المُباشَر وسُمُوّ النَّفْسِ على الطَّبيعة، فنُدرِك أنَّنا كائِنات ذات قُدرات تتجاوَز حُدود الوجود الحِسِّيّ في عالَمِ الظَّواهر الطَّبيعيّ، مثل: العقلانيَّة، وحُرِّيَّة الإرادة، والقانون الأخلاقيّ ذاته، وهي لَوازِم الفِعْل الأخلاقيّ، «فلو أنَّ

٢٩٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٩١. (بِتَصَرُّف).

٢٩٧- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٠٢. (بِتَصَرُّف).

٢٩٨- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٤٨. (بِتَصَرُّف).

299- Immanuel Kant, «The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of The Existence of God», p. 194

أفعال الإنسان من حيث هي تَعييناته في الزَّمان، لم تَكُنْ مُجرَّد تَعيينات له بوَصْفِهِ ظاهِرة، بل بوَصْفِهِ شيئًا في ذاتِه لَمَا كان بالإمكان إنقاذ الحُرِّيَّة، ولكان الإنسان دُميَة»[٣٠٠].

فالحُرِّيَّة «الَّتي هي خاصِّيَّة كُشِفَ عنها للإنسان انطِلاقًا من قابِلية مَشيئته للتَّعيين بواسطة القانون الخلقيّ غير المَشروط، ليست سِرًّا خَفِيًّا؛ لأنَّ مَعْرِفَتها يمكن أن يَتمَّ تواصُلها وتقاسُمها مع أيٍّ كان، لكن الأساس الَّذي لا يُسبَر غورُه لهذه الخاصِّيَّة إنَّما هو سِرٌّ خَفِيّ؛ وذلك لأنَّه ليس مُعطى لنا من أجلِ مَعرِفَته... فلا يُمكِننا حتّى أن نُفكِّر في أن نَرْغَبَ في فَهْمِها من دون أن نَقَعَ في التَّناقُض»[٣٠١].

ولهذا فإنَّ الفَرْقَ بين الشَّيء في ذاته ووجوده في عالَمِ الظَّاهر هو الفَرْق «بينَ تعيين الوجود الإلهيّ على أنَّه مُستَقِلٌّ عن كلِّ الشُّروط الزَّمنيَّة وبين وجود كائن العالَمِ الحِسِّيّ»[٣٠٢]، وإذا تعامَيْنا عن هذا الفَرْق سيَفْقِد الإنسان كلّ لَوازِم الفِعْلِ الأخلاقيّ، وسيتَساوَى الإله والإنسان مع الطَّبيعة الجَبْرِيَّة؛ أي: «لن يبقى سِوى (السّبينوزيَّة) [المادِّيَّة الجَبرِيَّة بِلا مِعيار أخلاقيّ]». فالغَيرِيَّة التَّامَّة هي أحد استِلزامات القانون الأخلاقيّ، ومن ثَمَّ كان اللَّاهوت السَّلبيّ حقيقة، وهذا ما سَيَدْفَع كانط إلى الاعتِراف به في إحدى مُلاحَظاته الأخيرة قبل وَفاتِه بقوله: «إنَّ المَفهومَ المُتعالِي عن الإله دائمًا سَلبيّ بِشَكْلٍ خالِصٍ؛ لذا يُمكِنُنا مَعْرِفَته فقط من خِلال كَوْنِ مَعْرِفَتنا به ليست مَعْرِفَة بالعالَمِ [الغَيريَّة التَّامَّة]؛ أي: مَعْرِفَة بجَميع الواجبات البَشَرِيَّة [الأخلاقيَّة] بوَصْفِها أوامِر إلهيَّة»[٣٠٣].

إنَّ الجَليل هو ما يَجْعَلنا نُدرِك قُدرتنا على التَّصرُّف العقلانِيِّ وَفْقَ القانون الأخلاقيّ ضِدّ الطَّبيعة الجَبْرِيَّة، و«هذه القوَّة [القانون الأخلاقيّ] لا تَجْعَلُ نفسَها قابِلة للمَعْرِفة إلَّا من خِلال الحِرمان الَّذي هو تَجرُّد، وإن كان تَجرُّدًا لِصالح الحُرِّيَّة الدَّاخليَّة، لكنَّه أيضًا يَكشِفُ فينا عمقًا لا يُسبَر غَورُه لهذه المَلَكَة الَّتي تتخطَّى الحِسَّ بالإضافة إلى تَبِعاتِها المُتجاوِزَة لِمَا يُمكِن أن نَستَوعِبه... ويستَتْبِع هذا أنَّ الخير العقليّ (الأخلاقيّ) المَحكوم عليه جماليًّا ينبغي ألَّا يَمتَثِل بوَصْفِهِ جميلًا، بل بوَصْفِهِ جَليلًا حتّى ينتُجُ من شُعور الاحتِرام (الَّذي يترفَّع عن الافتِتان) أكثر

٣٠٠- نقدُ العَقْلِ العَمَلِيّ، إيمانويل كانط، تَرْجَمَة: غانم هنَّا، مركز دِراسات الوحدة العربيَّة، ٢٠٠٨، ص ١٨٢-١٨٣.

٣٠١- الدِّين في حُدود مُجرّد العَقْل، إيمانويل كانط، ص ٢٢٤، ٢٣٢.

٣٠٢- نَقْدُ العَقْلِ العَمَلِيّ، إيمانويل كانط، ص ١٨٤.

303- Immanuel Kant, Opus postumum, p. 215-216

من شُعور الحُبّ والتَّأثُّر الحَميم، ما دامت الطَّبيعة البَشَريَّة لا تتَّفق مع الخير تلقائيًّا، بل فقط من خِلال السَّطْوَة الَّتي يُمارِسها العَقل على الحِسّ»[٣٠٤].

ولهذا انتقدَ كانط كلّ المَشاعِر الأخلاقيَّة الزَّائِفة والوهميَّة الَّتي لا تُتَرجَم إلى أفعال أخلاقيَّة عمليَّة، فيقول: «الحُزن المُتعاطِف الَّذي لا يَسمَح بالمواساة، أو الَّذي نَقَعُ فيه شعوريًّا حين نستسلم لِشُرور مُختَلِفة إلى حدٍّ أن يَستَحوِذ علينا الخَيال وكأنَّه واقِع، يُبَرهِن ويُشَكِّل نَفْسًا رقيقة القَلب ولكن ضَعيفة في الوقت نَفْسِه... والرِّوايات والمَسرحيَّات العاطِفيَّة والمبادئ الأخلاقيَّة الضَّحلة الَّتي تتلاعَب بما يُسمَّى بـ: النَّوازِع النَّبيلة (وتزييفها)، لكنَّها في الحقيقة تُوهِن القلب وتجعَله لا يتقبَّل المبدأ الصَّارِم للواجِب، وتتركه عاجِزًا عن احتِرام أيَّة كَرامة بشريَّة في شَخْصِنا وكلّ حقوق الإنسان، (وهذا شيء مُختَلِف تمامًا عن سعادته) كما تتركه عاجِزًا بِشَكْلٍ عامٍّ عن التَّمسُّك بأيَّة مبادئ ثابِتة، وحتَّى المَوعِظة الدينيّة الَّتي تُبشِر بالتَّذلُّل والمُداهنة والتَّملُّق، وتتخلَّى عن كلِّ ثِقة بقدرتنا على المُقاوَمة بوَجْه الشَّرِّ بَدَلًا من العَزْم المُصَمّم في البحث عن القِوى الَّتي ما زالت كامِنة فينا، برغم كلّ ما يَعتَرِينا من وَهْن؛ للتَّغلُّب على النَّوازع والتَّواضع الزَّائف الَّذي يَجِدُ سبيله الوحيد لكي يُؤتِي أكله في ازدِراء الذَّات، والتَّذمُّر والأسف المُلفَّق والمَوقف السَّلبيّ للعقل، هذه كلّها لا علاقة لها بما يُمكِن أن يُعتَبَر جمالًا، ناهيكَ عن جَلال العقليَّة»[٣٠٥].

كوليردج والجَليل الرُّومانسيّ

كان لفلسفة الجَليل الكانطيَّة تأثير كبير على رُوَّاد الحركة الرُّومانسيَّة، ففي مَقالة للشَّاعر الألمانيّ فريدريك شيلر Schiller بعنوان: «عن الجَليل On the Sublime»، يقول: «إنَّ الشُّعور بالجَليل هو شعور مُختَلَط، إنَّه مَزيج من الشُّعور بالصَّدمة، والَّذي يُعبِّر عن نَفْسِه في أعلى دَرَجاته كارتِعاش، ومن الشُّعور بالبَهجة والَّتي يُمكِن أن تَصِلَ إلى درجة الانتِشاء، وعلى الرُّغم من أنَّها ليست مُتعَة بالشَّكل الصَّحيح إلَّا أنَّ النُّفوس السَّامية تُفضِّلها مُقارنة بأيِّ مُتعة أُخرى، هذا المَزيج من المشاعر المُتناقِضة الموجود في الشُّعور بالجَليل يُثْبِت استقلالنا الأخلاقيّ بطريقة لا يُمكِن دَحضها... فمن خِلال هذا الشُّعور نَرَى أنَّ حالة عقلنا لا تتوافق بالضَّرورة

٣٠٤- نَقْد مَلَكَة الحُكم، إيمانويل كانط، ص ١٩٩-٢٠٠ (بِتَصَرُّف).

٣٠٥- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٠١. (بِتَصَرُّف).

مع حالة الحَواسّ، وأنَّ قوانين الطَّبيعة ليست بالضَّرورة هي القوانين الَّتي تَحكُمنا، وأنَّ لدينا مبدأً مُستقِلًّا فينا، مُستقِلًّا عن جميع المشاعِر الحِسِّيَّة... في حالة الجَميل، يتناغَم العقل والحِسّ معًا وهذا التَّناغُم هو ما يَجذِبُنا إلى الجَمال، ولكن على النَّقيض من ذلك في حالة الجَليل لا ينْسَجِم العقل والحِسّ معًا، وبالتَّحديد في هذا التَّعارُض بينهما يَكمُن السِّحر الَّذي يُسيطِر على أرواحنا، ويمكن بواسِطته التَّفريق بين الرَّجُل المادِّيِّ والرَّجُل الأخلاقيّ؛ لأنَّه بالضَّبط أمام الجَليل يرتَقي الثَّاني إلى أعلى بِلا حدود، بينما ينضَغِط الآخر ليلتَصِق بالأرض... ولهذا فإنَّ الجَليل يُعطِينا مَخرَجًا للخُروج من العالَم الحِسِّيِّ، بينما يَسْعَدُ الجَميل بأن يُبقِينا سُجَناء».

أمَّا في بريطانيا فقد شاعَ بين الأُدَباء الإنجليز في تلك الفَتْرَة النُّزوع إلى الجَليل الإلهيّ الَّذي رَسَمَ جون دينيس خطوطه العَريضة بِداية من قول ديفيد هيوم في كِتابِه «التَّاريخ الطَّبيعيّ للدِّين» الصَّادِر عام (١٧٥٧) م، «إنَّ الخَير، والعَظيم، والجَليل، موجودون بِشَكْلٍ بارِزٍ في المبادئ الحقيقيَّة للتَّأليه»[٣٠٦]، ثمَّ في كِتَاب «تحقيقات مُتعَلِّقة بمبادئ الذَّوق» الصَّادِر عام (١٧٨٥) م للنَّاقِدة والرَّسامة الإنجليزيَّة فرانسيس رينولدز Frances Reynolds، الَّذي تقول فيه: بأنَّ مُحاوَلَة التَّعرُّف إلى أسباب الجَليل مُحاوَلةٌ فاشِلة؛ لأنَّ الجَليل هو: «أقصى حُدود التَّصوُّر البَشَريّ! إنَّه البِداية والنِّهاية، يُرجِعُنا الشُّعور بالجَليل إلى مَصْدَر الطَّبيعة، ويرتَقي مَصْدَر الطَّبيعة بنا إلى الشُّعور بالجَليل»[٣٠٧].

فوَحْدَه العَقْل الَّذي أدرَكَ قُصوره، وقُصور اللُّغة، وقُصور الطَّبيعة، هو القادِر على أن يَكتَشِف «الجَليل الحقيقيّ» الَّذي هو «قمَّة السَّعادة الَّتي تتأرجَح على حافَّة الرُّعب والتَّشوُّه والجنون! وهو قمَّة العقل الَّتي إذا جَرُؤ على النَّظر أبعد منها سيفقد نَفْسَه! يبدو أنَّه يَقِفُ، أو بالأَحرى يتأرجَح، بين اليَقين وعَدَم اليَقين بين الأمان والفَناء، إنَّها لحظة الرُّعب، الخَوْف غير المَحدود من القوَّة اللَّانهائيَّة! فِفكرَة الإله المُتعالِي كما أظنّ هي في كلِّ قَلْبٍ نابِضٍ، من المُهَرِّج إلى أعظم فَيلسوف، نقطة الجَليل المركزيَّة!»[٣٠٨].

كما شاعَ بين الأُدَباء الإنجليز في تلك الفترة النُّزوع إلى الجَليل الطَّبيعيّ، فكتبَتِ الرِّوائيَّة الإنجليزيَّة هيلين ويليامز Helen Maria Williams في وَصْفِ شُعورِها أمام الطَّبيعة

306- David Hume, The Natural History of Religion, 15.4
307- Frances Reynolds, Enquiry Concerning the Principles of Taste, J. Smeeton, London, 1789, p. 5
308- Ibid., p. 17-18

السَّويسريَّة: «لن أستطيع أبدًا نسيان أحاسيس تلك اللَّحظة! عندما اعتَرَاني شُعورٌ بفَنَاء الذَّات مع انطِباع يَمحي جزْءًا من ذاكِرَتي، شَعَرْتُ كما لو كانَ قلبي سينْفَجِر من شِدَّة العواطِف الَّتي لا يُمكِنُه تحمُّلها – (أوه، سيل مهيب) نَقَلَ صورة جديدة عن الطَّبيعة إلى رُوحي، ستُشَكِّل لحظات تأمُّلي في جَلال المشهد دهرًا كامِلًا، يأخُذُ مكانه في حَيِّز حياتي القصيرة... فالزَّمن يَقِفُ حين نتأمَّل مشهدًا كهذا! وتبدو حدود الزَّمن ضَيِّقة أكثر من اللَّازِم بالنِّسبة إلى الرُّوح المُوسَّعة، فتبدو هذه الأشياء وكأنَّها خالِدة، فهي تَسْحَبُ العقل المُتأمِّل بعيدًا عن كلِّ اهتماماتِه وأباطيله الصَّغيرة إلى مَصائِر ومناطِق عُليا أكثر انسِجامًا مع المَشاعر الَّتي تُثيرها مُقارَنة بهذا العالَم»[٣٠٩].

وعند الشَّاعِر الإنجليزيّ صاموِيل تايلر كوليردج Samuel Taylor Coleridge رائد الحركة الرُّومانسيَّة الشِّعريَّة[٣١٠] في بريطانيا اجتَمَعَ المَنحى البريطانيّ اللَّاهوتيّ والطَّبيعيّ للجَليل مع أفكار كانط الفلسفيَّة، فقد تأثَّر كوليردج بالفلسفة الألمانيَّة حتّى إنَّه كان مَن نَقَلَ الفلسفة المِثاليَّة إلى بريطانيا. تُمثِّل الكِتَابة الجيِّدة بالنِّسبة إلى كوليردج مُحاوَلة لِتَجاوُز حدود اللُّغة من أجل التَّعبير عن تلك الأفكار الَّتي لا يُمكِن التَّعبير عنها، ومن ثَمَّ تُثير لدى المُتلَقِّي الشُّعور بالجَليل.

لهذا كان كوليردج يرى أنَّ الشِّعر دائمًا ما تفوَّق على الرَّسْم؛ لأنَّ العقل «عندما يُثبِت نَظَره على صورة واحدة يُصبِح قادرًا على الفَهْم، ولكن عندما يَعجَز عن أن يبقى ثابتًا ويَظَلّ يتردَّد بين الصُّوَر، فإنَّه يلجأ إلى الخَيال. إنَّ أكبر الجُهود الَّتي يبذِلها الشِّعر هي عند استِدعاء الخَيال، ليس لإنتاج شَكْلٍ مُحَدَّد، ولكن لإثارة عَمليَّات العقل بصورة قويَّة، فيعرِضُ الشِّعر ما يَصدّه

309- Helen Maria Williams, A Tour in Switzerland Annihilation, Chapter 4

٣١٠- الحركة الرُّومانسيَّة حركة فنيَّة أوروبيَّة اقتَرَبَتْ من الإنسان العاديِّ ومن الطَّبيعة، وابتعدَتْ عن القيود الأرستقراطيَّة وعن مجتمع الثَّورة الصِّناعيَّة، فكانَتْ تَرَى في قوَّة المشاعر والعواطِف والخَيال الجامِح المَصدَر الحقيقيّ للتَّجارب الجماليَّة، والَّتي لم تَقتَصِر على المُتعة الجماليَّة فحسب، بل ركَّزَتْ على شتَّى العواطف الإنسانيَّة، مثل: الخَوْف، والرُّعب، والهَلَع، والألَم، والحُزن، والكآبة، والأمَل، وغيرها، وبالتَّالي ركَّزَتْ على التَّلقائيَّة والعفويَّة والبَساطة في التَّعبير الأدبيّ، ففي لَحَظة الشُّعور يَظهَرُ التَّعبير من دون فاصِلٍ عقليٍّ بينهما. أمَّا الحركة الرُّومانسيَّة الشِّعريَّة في بريطانيا، فقد تمَّ اعتِبار ديوان «الأناشيد الغنائيَّة»، الَّذي ألَّفه ويليام ووردزوورث وصاموِيل تايلر كوليردج عام (١٧٩٨) م علامة بِداية الحركة الرُّومانسيَّة في الأدب الإنجليزي، وقد وضَعَا في مُقدِّمته أُسُس تلك الحَرَكة، يقول ووردزوورث: «الشِّعر الجَيِّد فَيَضانٌ تِلقائيّ للمشاعر القويَّة».

عَقْل المُتلَقّي، ويَخلِق الشِّعر ما يرفِضُه عَقْل المُتلقّي، فتكون النَّتيجة الَّتي يريد الشَّاعر إثارتها في المُتلقّي هي أن يَحِلَّ الشُّعور بالجَليل الَّذي لا يُمكِن تصوُّره مَحَلّ الصُّورة الثَّابِتة»[٣١١]. هُنا يتمُّ الاحتِفاء بعَجْزِ اللُّغة عن تجسيد المَعنى بَدَلًا من نَقْدِ ذلك العَجز.

على سَبيل المِثال، يقول كوليردج في إحدى مُحاضَراته عن الأدب الأوروبيّ عام (١٨١٨) م: «إنَّ الفَنَّ اليونانيّ جَميل، فعندما أدخُلُ كنيسة يونانيَّة تُفتَن عيناي ويبْتَهِج عَقْلي، أشعُر بالمَجْدِ وأفتخر أنَّني إنسان، لكن الفنّ القُوطِيّ جَليل، فعند الدُّخول إلى كاتدرائيَّة قوطيَّة، أمتلئ بالتَّقوى والرُّعب، فأضيع بين ثنايا كلِّ ما يُحيط بي فيها، ويمتَدُّ وجودي إلى اللَّانهائيّ؛ الأرض، والهواء، والطَّبيعة، والفَنّ، كلّها تظلُّ تتَّسِع إلى الأبَد، والانطِباع المعقول الوَحيد الَّذي يتبقَّى هو (أنَا لا شيء!). فـ القوط... عاشوا وحولَهم جِبال قاسِيَة مُحاطَة بغابات وَعِرَة، فاعتادوا المَواسِم القاتِمة، وعاشوا في حُضنِ الطَّبيعة، وعبَدوا إلهًا غير مرئيٍّ وغير مَعروف»[٣١٢]؛ لهذا رَفَضَ كوليردج توصِيفُ الفَنِّ والأدَب اليونانيّ بالجَليل؛ لأنَّه فَنٌّ محكوم بحُدود الجماليَّة العقلانيَّة، فيقول: «هل يُمكِن أن نكتَشِفَ أيّ شيء جَليل وفْقَ رؤيتنا للمُصطلح في الأدب اليونانيّ الكلاسيكيّ؟ لم أستطع أبدًا فِعْل ذلك، الجَليل هو عِبريٌّ بالميلاد»[٣١٣]، وهي مُلاحظة سَبَقَه إليها لونجينوس وكانط.

من ثَمَّ تكمُن فلسفة الجَليل عند كوليردج في إدراك الإنسان لرمزيَّة التَّجاوُز، فيقول: «الدَّائرة شَكْلٌ جميل في حدِّ ذاته، لكنَّها تُصبِح جَليلة عندما أتأمَّل في رمزيَّة الأبديَّة الكامِنة في هذا الشَّكل. الجَميل هو الكَمال، أمَّا الجَليل فهو العَجْزُ عن المُقارَنة، فلا يُمكِن وَصْفُ أيّ شيء لا شَكْل له بأنَّه جميل، ولا يُمكِن لشيء له شَكْل أن يكون جليلًا إلَّا بالمَجاز [التّشبيه والاستِعارة الرَّمزيَّة]»[٣١٤].

الجَليل عند كوليردج وَسيلة للصُّعود إلى الحقيقة الأعلى، وإذا كانت تلك الحقيقة حقيقة أخلاقيَّة عند كانط فإنَّها حقيقة إلهيَّة عند كوليردج، فيقول: «يخرُج الدِّين عن حَيِّز العقل فقط عندما يَصِلُ إدراك العقل إلى حدود أُفُقِهِ الخاصّ؛ فيكون الإيمان هو امتِداده: حتّى عندما يَذوب النَّهار في الشَّفَقِ الحُلو، ويَختَفي الشَّفَق السّاكن والصَّامت في الظَّلام، يأتي اللَّيل

311- Philip Shaw, The Sublime, p. 98
312- Samuel Coleridge, Coleridge's Writings: Vol. 5: On the Sublime, Edit. David Vallins, Palgrave Macmillan, New York, 2003, p. 87
313- Samuel Coleridge, Coleridge's Writings: Vol. 5: On the Sublime, p. 88
314- Philip Shaw, The Sublime, p. 106

المُقدَّس! تَرَى العين المَرفوعة السَّماء المُرصَّعة بالنُّجوم الَّتي تتجلَّى وحدها: فلا يدرك النَّظر إلَّا الشَّرر المُتلألِئ في تلك الأعماق الرَّهيبة، على الرّغم من أنَّها شُموس عوالِمِ أخرى، لتَحفَظ ثبات الرُّوح وتُوحِّدها في عمَلها الصَّافي من العبادة الدَّاخليَّة للعَظيم (الَّذي هو)، وللابن الكلمة الَّذي يُعيد تكرارها من الأزليَّة إلى الأبديَّة، والَّتي صَداها هو الكون»[٣١٥].

لا يُقدِّس الإنسان ما هو مفهوم؛ لأنَّه إذا كانَتْ كلّ مَعْرِفتنا مفاهيميَّة، فإنَّ ما هو مفهوم يكون مَعروفًا؛ أي: يكون على نَفْسِ المُستوى الإبستيمولوجيّ مع الإنسان. أمَّا «الإجلال، الَّذي هو تَوليفة من المَحبَّة والخَوف يَرجع فقط إلى الإنسان، وفي الحقيقة أنَّه يُمكِن إثارته في الإنسان فحسب، نحوَ: الحقائق المِثاليَّة الَّتي هي أسرار عصِيَّة على الفَهْم دائمًا وأبدًا»، وبما أنَّه لا سِرَّ يَعلو فوق سؤال الوجود فإنْ تأمَّلنا فيه يُثيرُ فينا الإحساس بالتَّناقُض الَّذي وَصَفَه كوليردج قائلًا: «هل ارتقَيت بعَقلِك للبَحْثِ في الوجود في حدِّ ذاته، الوجود المُجرَّد؟ فقلت: إنَّه يوجد شيء! غافِلاً في تلك اللَّحظة عمَّا أمامك سواء أكان رَجُلًا، أو زهرة، أو حبَّة رَمْل، بدونِ إشارة باختِصار إلى هذا أو ذلك النَّمط الخاصّ للوجود؟ إذا كُنْتَ قد فَعَلْتَ هذا بالفِعْلِ، فلابُدَّ وأنَّكَ قد شَعَرْتَ بوجود لغز أغرَقَ روحك في الرَّهبة والتَّعجُّب، فالكلمات نَفْسها كان العَدَم موجودًا! أو كان هُناك وقت عندما لم يَكُن هناك شيء! هي كَلِمات مُتناقِضة ذاتِيًّا»[٣١٦]، فالتَّناقُض الَّذي ينتهي به التَّتبُّع المنطقيّ إلى حُدود الفِكر عند مُحاوَلة الإجابة عن سؤال الوجود هو أهمّ أوجُه الجَليل؛ لأنَّه يُمثِّل الإله ذاته.

لا يَكمُن ذلك التَّناقُض وراء الوجود فحَسْب، وإنَّما وراء العقلانيَّة والحقيقة أيضًا بحُكْمِ أنَّ الإله هو العِلَّة الأولى بإطلاق اللَّفظ، يقول كوليردج: «إنَّ مفهوم الإله سواء إن حلَّ في الجَسَد أم لا هو تناقُض، لكن الإله كفِكرَة (لأنَّ مُصطلَح (فِكرَة الإله) يُغرينا بالوقوع في خطأ مُتَربِّص بِنا) تُمثِّل للإنسان الشَّكْل، والضَّرورة، والأساس، والشَّرط الَّذي يَجِبُ التَّأكيد عليه؛ لأنَّه ما يُشكِّل عقلانيَّة الإنسان»[٣١٧]، «فالحقائق الَّتي يُجسِّدها [الإله] هو وحده قادِر على تجسيدها، فهو يتجسَّد في كلِّ الحقيقة»[٣١٨]. ومن ثَمَّ فإنَّ هناك حَدْس ضَروريّ يَستحيل التَّعبير عنه على الرغم من كَونِه ضارِبًا بجُذوره في وجود العالَم، والعقلانيَّة، والحقيقة؛ «لأنَّه من العَبَث أن نتوقَّع أن ترى العين

315- Samuel Coleridge, Coleridge's Writings: Vol. 5: On the Sublime, p. 162
316- Ibid., p. 163-164
317- Ibid., p. 168
318- Ibid., p. 165

الدَّاخليَّة الرُّؤية العَظيمة لهذا الوجود الَّذي لا يَعتَرِف بأيِّ سؤال إلَّا ذاته دون اتِّحاد العقل والقَلب، ولا يَعترِف بأيِّ شيء إلَّا بـ (أكُونُ الَّذي أكُون)!».

وإذا كان أرسطو قد قال: إنَّ الفلسفة تبدأ بالتَّعجُّب، فقد قالَ أفلاطون: إنَّ الفلسفة الصَّحيحة تنتهي بالذُّهول؛ لأنَّ «التَّعجُّب الأوَّل هو من نَسْلِ الجَهْل، أمَّا الذُّهول الأخير فمِن نَسْلِ الإجلال، فالأوَّل هو الولادة الصَّعبة لمَعرِفَتنا، أمَّا الأخير فهو مَوتها الرَّحيم وتأليهها»(٣١٩).

ولقد سارَ الشَّاعر الإنجليزيّ الشَّهير ويليام ووردزوورث William Wordsworth على دَرْبِ كوليردج في رؤيته لسُموِّ الجَليل؛ ولكن لأنَّ ووردزوورث كان أكثر تأثُّرًا من كوليردج بالمِثاليَّة الألمانيَّة اللَّاحِقة على كانط، أي مثاليَّة وِحدة الوجود، فقد اعتبَرَ أنَّ جوهر الجَليل يَكمُن في عَجْزِ العقل عن إدراك الوحدة الطَّبيعيَّة المُطلَقة، إذ يقول: «فكلُّ ما يُوقِّف قدرة العقل على المُقارنة، ويستولي عليه من خلال شعور أو صورة للوحدة المُطلَقة بدون أن يَمْنَحه فَسحَة للتَّأمُّل الواعي في الأجزاء، يُنتِج الحالة الذِّهنيَّة الَّتي يَكتَمِل فيها الجَلال»(٣٢٠)، أمَّا الجَمال فهو الشُّعور الَّذي يَنتاب المرء عند التَّأمُّل في الأجزاء.

هيجل (النَّموذَج المُضادّ)

نتيجة لِكَون موقِف فلاسفة المثاليَّة الألمانيَّة من الميتافيزيقا ومن «الشَّيء في ذاته» مُختلفًا عن كانط؛ فقد اختَلَفَ تصوُّرهم للجماليَّات، ولهذا خالَفوا -باستِثناء شوبنهاور- فلسفة الجَليل الكانطيَّة، فإذا كان كانط قد أصَرَّ على أنَّه لا مَجال للمَعرِفة الميتافيزقيَّة داخل حدود العقل، وأنَّه لا يُمكِن معرفة «الشَّيء في ذاته»، فإنَّ خُلفاءه قد وحَّدوا بين الأنا التَّرنسندنتاليَّة والشَّيء في ذاته في صورة رُوح العالَم [الفِكرَة العقلانيَّة الكاملة]، والَّتي يُمثِّل الواقِع تجلٍّ لها، ومن ثَمَّ أصبَح بالإمكان مَعرِفة الشَّيء في ذاته نتيجةَ تلك الوحدة الميتافيزيقيَّة؛ لأنَّه لا فَرْقَ بين الفِكرَة الذَّاتيَّة عن الشَّيء وبين الشَّيء في ذاته، فأصبحت المثاليَّة الألمانيَّة مذهَبًا فلسفيًّا في وحدة الوجود يُوحِّد بين الذَّات والموضوع بِشَكْل مثاليّ [عقلانيّ].

وهو ما انعكَسَ على تصوُّراتهم الجماليَّة، يقول الفيلسوف فريدريك شيلنج Friedrich Schelling: «إنَّ الوجود غير المُحدَّد يَفنِي كلّ ما يُمكِن أن يُستمَدّ منه فِكريًّا بحيث يَغدو

319- Samuel Taylor Coleridge, Aids to Reflection, George Bell & Sons, London, 1884, P. 156
320- William Wordsworth, «The Sublime and the Beautiful» in «The Prose Works of William Wordsworth» Vol. 2, Edit. W. J. B. Owen and Jane Worthington Symser, Oxford: Clarendon Press, 1974, p. 349-360

الفِكر أمامه أحمق؛ لأنَّ الفِكر مُقيَّد بالمُمكِنات، فيعجَز عن الإحاطة بالضَّرورات [ولا يَجِدها مُتعيِّنة في العالَم المَلموس]... فـ كانط اعتبَرَ أنَّ الوجود الضَّروريّ وغير المَشروط السَّابق على كلِّ الفِكر هو الهاوية الحقيقيَّة للعقل البَشريّ... أنا أقتَبِس هذه الكلِمات؛ لِبَيان شعور كانط بجلال هذا الوجود السَّابق على كلِّ فِكر... هذه الفِكرة الحتميَّة المَطبوعة في أعماق الطَّبيعة البشريَّة... لكنّ الفلسفة الهيجليَّة لا تعرِف شيئًا عن هذا الوجود، فلا مكان فيها لهذا المَفهوم»[٣٢١].

ليست الحقيقة الكُلِّيَّة عند هيجل مُتجاوِزة للعقل بل هي مُحدَّدة في نِطاقه وفي نِطاق العالَم المعقول بوَصْفِ ظواهِره تجلِّيات للرُّوح [المبدأ العقليّ]؛ ذلك لأنَّ المُطلَق الهيجليّ هو الفِكرة العقلانيَّة الكامِلة الَّتي تتضمَّن كلّ الأفكار، والَّتي ستتحقَّق في نِهاية التَّاريخ بوَصْفِها النَّتيجة النِّهائية لحركة الصَّيرورة الجَدَليَّة التَّاريخيَّة الَّتي تستوعب كلّ نتيجة وسيطة جَمَعَتْ بين القضايا الَّتي سبقَتها والقضايا المُضادَّة لها معًا، وهو المَنطِق الجَدَليّ نفسه الَّذي يَحكُم تطوُّر التَّجلِّيات الثَّلاثة الحُرَّة لوعي الرُّوح بذاتِها: الفَنّ، والدِّين، والفلسفة.

فالذَّات تُحقِّق نَفسها المَحدودة في المادَّة الفنِّيَّة حتّى تَصِل إلى أقصى تجلِّياتها في الشِّعر، ثمَّ عندما يَصِل الشِّعر إلى المرحلة الَّتي يطغى فيها الجانب الفِكريّ على الجانب الحِسِّيّ والمادِّيّ، يتحوَّل الشِّعر إلى دين، حيث تُدرِك الذَّات تجاوُزها للمَحدود، ثمَّ تأتي الفلسفة أخيرًا بوَصْفِها أسمَى مراحل التَّجلِّي الحُرّ للرُّوح، حيث تستوعب اتِّحاد الفَنِّ والدِّين معًا، فتُمثِّل الحقيقة المُطلَقَة الكاملة ذات المَعقوليَّة التَّامَّة.

تعني العقلانيَّة عند هيجل: عَدَم وجود ما هو مُتجاوِز للعقل واللُّغة؛ أي: إنَّها تَستَلزِم الوضوح والتَّحديد والتَّعريف، ومن ثَمَّ لا يوجد في فلسفة هيجل موقع للصَّمت، ولهذا هاجَمَ كلّ أشكال الاحتِجاب، فعلى سَبيل المِثال قال: «لا تُعبِّر اللُّغة سِوى عن الكَونيّ [الموضوعيّ]،... ومن ثَمَّ فإنَّ ما لا يُمكِن التَّعبير عنه - سواء أكان شعورًا أم حِسًّا- هو أبعد ما يكون عن الحقيقة العُليا، ليس صحيحًا وبلا أهمِّيَّة على الإطلاق»[٣٢٢]، واعتبَرَ أنَّه لا يوجد ما قد يُحتَجَب أمام العقلانيَّة، قائلًا: «إنَّ الطَّبيعة الكامِنة في الكون لا تَملِك أيّ قوَّة يُمكِنها أن

321- Friedrich Schelling, «Philosophy of Revelation - Philosophie der Offenbarung», Berlin introduction, Lecture VIII in Samtliche Werke Vol. 13, Cotta, Stuttgart, p. 160-162
322- Hegel, Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, Part One, §20

تُواجِه شَجاعة الإدراك، فمن الضَّروريّ أن تفتح نَفْسَها أمام المرء، وتَكشِف عن ثرواتها وأعماقها أمام عينيه، وتَجلِبُ الفرح إليه»(٣٢٣).

وهو أمر مفهوم باعتِبار أنَّ جُذور الفلسفة الهيجليَّة مسيحيَّة بروتستانتيَّة تَرجِع إلى دَمْج هيجل بين أفكار لوثر وأفكار المُتَصَوِّف الألمانيّ يعقوب بوهمه Jakob Böhme الَّذي وَصَفَه هيجل بأنَّه: «أوَّل الفلاسِفة الألمان؛ لأنَّ فلسفته قائِمة على المبدأ البروتستانتيّ المُتَمَثِّل في وَضْع العالَم الفِكريّ بقَلْبِ المرء، والمُتَمَثِّل في رؤية وعيه الذَّاتيّ، ومَعرِفته، وشعوره بكلِّ ما كان يُتصوَّر سابِقًا أنَّه مُتجاوَز». فقد انطلَقَ بوهمه في فلسفته من رؤية لوثر لـنظام العالَم التَّاريخيّ والواقعيّ بِوَصْفِهِ انباثقًا مُباشرًا عن الإرادة الإلهيَّة، واستخدمَها للإجابة عن سؤال: «كيف يُمكِن لنا مَعرِفة الله؟»، وهو السُّؤال نَفْسُه الَّذي حاوَلَ هيجل الإجابة عنه باختلاف المُصطلحات، فأصبح «كيف يُمكِن لَنا أن نَعرِف الشَّيء في ذاته؟». وكانت إجابَتُهُما هي وِحدة السَّائل، وما يسأل عنه عَبْرَ فلسفة تنتمي إلى مذهب وِحدة الوجود.

فقد اعتبَرَ بوهمه أنَّ الله «الإرادة الحاوِية للعالَم، والَّتي لا يُمكِن فهمها أو سَبْرُ أغوارها، فهي لا شيء وكلّ شيء في آنٍ واحد»(٣٢٤)، وتتنازَع تلك الإرادة رَغْبَتان: رغبة نورانيَّة؛ حيثُ تريد تلك الإرادة فَهْم ذاتها والكَشْف عن نَفْسِها لنَفْسِها(٣٢٥)، ورغبة مُظلِمَة: حيث تريد تلك الإرادة الانكماش داخل ذاتِها، ولكنَّها ما لَبِثَت الإرادة أن استَسْلَمَت للرَّغبة النُّورانيَّة فتَجَسَّدَت على صورة الخَليقة الحُرَّة، وعلى رأسها تَجَسُّدها على صورة المَسيح بِوَصْفِه ذروة التَّجلِّي المَفهوم لتلك الإرادة غير المَفهومة، أمَّا الرُّوح القُدس فهي تَدَفُّق إرادة الأب عَبْرَ الابن؛ أي: الحياة الفاعِلة في كلِّ لحظة في العالَم، ومن ثَمَّ اعتبَرَ بوهمه أنَّ «سقوط آدم» كان مرحلة ضروريَّة في تَطوُّر العالَم، حيث كان من الضَّروريّ للوِحدة الإلهيَّة الأصليَّة أن تَخْضَع للتَّمييز، والرَّغبة، والنِّزاع - كما هو الحال في تَمَرُّد الشَّيطان وسقوط آدم حتّى تتطوَّر الخليقة إلى حالة جديدة من التَّناغُم من شأنها أن تكون أكثر كَمالًا من حالة البَراءة الأصليَّة، هذه الحالة الَّتي بدأت منذ لحظة تجسُّد المسيح وستنتهي بتحقُّق مملَكَة الرَّبّ في نِهاية التَّاريخ، حيث سيَصِل الإله إلى مرحلة الوعي الذَّاتيّ الكامل عَبْرَ تفاعله التَّاريخيّ مع خليقة كانت جزءًا منه وفي الوقت نَفْسِه مُختلفة عنه.

323- Martin Heidegger, The Principle of Reason, p.85
324- On the election of divine grace, chapter 1, #4-10
٣٢٥- قارَنَ مع الحديث القُدسي الَّذي استنَدَ إليه ابن عربيّ في فلسفته: «كُنْتُ كنزًا مَخفيًا فأحبَبْتُ أن أُعرَف».

تابَعَ هيجل تلك الرُّؤية لكن بعد أن تخلَّص من بعض العناصر الميتافيزيقيَّة في فلسفة بوهمه، وأهمّها اللَّاهوت السَّلبيّ[٣٢٦]، فجَوهر المسيحيَّة لوثري بالنِّسبة إلى هيجل؛ أي: يَكمُن في كَون الحقيقة قد كُشِفَت تمامًا بواسطة الكلمة وتعيَّنت موضوعيًّا داخل الزَّمان والمكان عندما تجسَّد الإله كشَخْص تاريخيّ داخل العالَم فتحوَّل التَّاريخ إلى لاهوت، وأصبحت نهاية التَّاريخ هي اللَّاهوت الكامل المُقيَّد بنِطاق ما هو معقول ومَنطوق، ومن ثَمَّ فلا موقع للصَّمت في فلسفته، وبالتَّالي أصبحت المسيحيَّة هي النَّتيجة الجَدَليَّة الَّتي تستوعِب اتِّحاد القضيَّة [الدِّيانات الشَّرقيَّة الَّتي عظَّمَت اللَّانهائيّ على حِساب المُتناهي]، ونَقِيْض القضيَّة [الدِّين اليونانيّ الَّذي عظَّم المُتناهي على حِساب اللَّانهائيّ]، والمَسيح هو نتيجة جدليَّة تستوعِب اتِّحاد القضيَّة [الإلهيّ باعتِباره اللَّا-شيء اللَّانهائيّ؛ نَفي كلّ تعين]، ونَقِيضها [الإنسانيّ باعتبارِه الشَّيء المُتناهي؛ المُتعيِّن].

من ثَمَّ يُمكِن فَهم نَقْد هيجل لتَصوُّر الإله في الإسلام، إذ يقول: «إنَّ التَّناقُض بين الدِّيانَتَين المسيحيَّة والمُحمَّديَّة يتكوَّن في حقيقة أنَّ العنصر الرُّوحيّ في المسيح يَظهَر بِشَكْلٍ مُتعيِّن ومَلموس، والَّتي تُعرَف باسم: الثَّالوث؛ أي: باعتِباره الرُّوح، وأنَّ تاريخ الإنسان، العلاقة الَّتي تَربُطه مع الواحد، هي التَّاريخ المَلموس... أمَّا الدِّين المُحمَّديّ فيَكرَه ويَحْظِر كلّ شيء مَلموس»[٣٢٧].

فالحقيقة الإلهيَّة في الإسلام ليست مَحسوسة ولا مُتعيِّنة بِشَكْل مَلموس على الإطلاق؛ ولهذا فإنَّه لا يُمكِن معرِفتها، على العكس من المسيحيَّة، وهو ما يَظهَر بوضوح داخل آيا صوفيا Hagia Sophia في المُقابلة بين كلمة (الله) المُجرَّدة وصورة المَسيح المُتَجسِّد.

إنَّ المُطلَق الهيجليّ ليس لانهائيًّا، ولا غامِضًا، ولا مَجهولًا؛ لأنَّ العَقْلَ يَحُدُّه، فهو الفِكرة العقلانيَّة الكاملة، ومن ثَمَّ يُصبِح معنى لامحدوديَّة المُطلَق الهيجليّ استِيعابه لجميع الأفكار الأُخرى بحيث يَمتَنِع أن تكون هناك فِكرَة خارِجة عنه؛ ولهذا يرفِض هيجل الوجود الخالِص والعَدَم الخالِص؛ لأنَّ كِليهما بلا صِفات فيَعجَز العقل عن إدراكهما[٣٢٨]. فيرى أنَّ كلّ وجود

٣٢٦- مَيَّز بوهمه بين الله كما هو في ذاته، وبين الله كما هو ظاهِر لنا، فقال: «إنَّ الله في طبيعته المُظلِمة [اللَّا-أساس Ungrund] لا يُدعَى الله»، وإنَّه «بلا كَينونة في جَوهره»، وأخيرًا «إنَّه عَدَم»، لأنَّه بلا أيّ تحديد أو تمايُز في ذاته، ومن ثَمَّ فإنَّه «لا يُمكِن التَّفكير فيه أو الحديث عنه».

327- Hegel, Lectures on The Philosophy of Religion: Vol 3, Trans. E. B. Speirs, Kegan Paul - Trench -Trübner, London, 1895, p. 143

328- Hegel, Science of Logic, #132-134

هو وجود مُتعيِّن [له صِفات]، فيختَلِط فيه الوجود الخالِص [إثبات بعض الصِّفات] بالعَدَم الخالِص[٣٢٩] [نَفِي الصِّفات الأُخرى]، فحتَّى المُطلَق هو سَلْبُ السَّلْبِ[٣٣٠]؛ أي: نَفْي أن تكون هُناك صِفة منفيَّة عنه، ومن ثَمَّ استوعَبَ مفهوم الصَّيرورة ذاته مفهومَي الوجود والعَدَم معًا.

329- Hegel, Science of Logic, #196-198

٣٣٠- يمكِن القول إنَّ هيجل هو مقلوب سبينوزا، فقد اعتبَرَ هيجل أنَّه ليس كلّ «تعيّن ثبوتيّ هو سَلْب» للإله بِوَصْفِه التَّام الثُّبوتيّ، وإنَّما «كلّ سَلْبٍ هو تعيّن ثبوتيّ» أيضًا، وعلى هذا الأساس نَفَى هيجل الوجود المُطلَق، ومن ثَمَّ تعيَّنَ المُطلَق الهيجليّ باعتِباره نتيجة الصَّيرورة الجَدَليَّة التَّاريخيَّة الَّتي تنتهي إلى الفِكرَة المعقولة التَّامَّة باعتِبارها سَلْب السَّلْب، فخالَفَ سبينوزا الَّذي قال بالعِبارة الأولى فحسب؛ لأنَّ الأخير اعتبَرَ أنَّ الإله لانهائيّ في ذاته وبلا حدود تَفرِضُها المعقوليَّة؛ أي: إنَّه الثُّبوت الخالِص بلا أيّ سَلْب [في Cogitata metaphysica]، لأنَّ اللَّانهائيّ غير المُحدَّد ليس سَلْبًا للمتناهي المُحدَّد، على العَكْسِ من حالة المَوجودات المُتعيِّنة بِوَصْفِها سَلْبًا لجزْء من المُطلَقِ ذي الثُّبوت الخالِص، ومن ثَمَّ كان الإله عند سبينوزا هو بِداية التَّفلسُف، فيقول: هُناك «ترتيب مطلوب للتَّفلسُف»، حيث إنَّ «طبيعة الله قَبْلَ كلّ شيء؛ إذ هي مُتقدِّمة مَعرِفيَّة وطبيعيَّة»، فيَعيبُ على أولئك الَّذين «ظَنُّوها مُتأخِّرة في نظام المَعرِفة». [عِلْم الأخلاق، ص ٩٣]، ومن ثَمَّ أقرَّ هيجل الغائيَّة، ونفاها سبينوزا.

لقد كان سبينوزا هندسيًّا في كلِّ تصوُّراته، فرَأَى أنَّ المَوجودات كالأشكال، سَلْب لبقيَّة الفضاء الَّذي يُحيط بها، والَّذي يُمثِّل المُطلَق في ثباته، كما ذَكَرَ هو نَفْسه في أحد رسائله [Spinoza's letter of June 2, 1674 to Jarig Jelles]، فالعقل الهندسيّ لا يُميِّز بين الوجود والماهيَّة، وإنَّما يُميِّز بين الكلّ والجزء أو المُطلَق والمُقيَّد بحُكْم اتِّخاذه مَوقِفًا وَسَطًا بين العقل المنطقيّ المُجرَّد والعقل التَّجريبيّ المادِّيّ، فكانَ يتَّجه على الأغلب نحوَ: وِحدة الوجود، وهو نَفْس حال نيكولاس من كوسا. وفي ذلك يقول رينيه غينون René Guénon): «يرمُز الفضاء إلى المجموعة الكُلِّيَّة للإمكانات سواء لكائنات مُعيَّنة أو للوجود الكَونيّ... [وبالنِّسبة إلى الكائنات المُعيَّنة] فنحن مُضطرُّون بطبيعة الحال إلى تقييدهم داخل مَساحات مُحدَّدة».

قد يُحاجِج البعض بأنَّ موقف سبينوزا مُماثِل لموقف بارمنيدس الَّذي يساوي بين الفِكر والوجود، لكن الحقيقة أنَّ مَناط اختلاف سبينوزا عن بارمنيدس هو مَناط اختلاف سبينوزا عن هيجل، فالإله عند سبينوزا لانهائيّ، أمَّا الموجودات الطَّبيعيَّة فهي مُتناهية، ولمَّا كانت صِفات الله هي ما يفسر الوجود الضَّروري لله في ضوء تطابُق ماهيَّته ووجوده [عِلْم الأخلاق، ص ٥٦]، فإنَّه يلزَم التَّمييز بين نَمَطَيّ الوجود؛ الوجود الواجِب لله في ضَوءِ طبيعته الذَّاتيَّة، والوجود المَعلول للمَوجودات في ضَوءِ كونها أحوالًا لا تَنطَوي ماهيَّتها على الوجود وإنَّما هي واجبة نتيجة الطَّبيعة الإلهيَّة [عِلْم الأخلاق، ص ٥٩]، وهو التَّمييز المشهور بين الطَّبيعة الطَّابعة والطَّبيعة المطبوعة [عِلْم الأخلاق، ص ٦٣]، ومن ثَمَّ فإنَّ كلّ الأفكار صادِقة في ضَوء علاقتها مع الله [عِلْم الأخلاق، ص ١١٩] بِوَصْفِها تعيّنات متناهية أو حدودًا سالبة في اللَّانهائيّ المُثبَت؛ ولهذا كان الوجود أكبر من الطَّبيعة ومن المَوجودات ومن مجموع الفِكر البَشَريّ المُتناهي بحُكم أنَّ الوجود صِفة للإله اللَّانهائيّ وحده ويتطابَق مع ماهيَّته. يَكمُن الفَرْق بين السبينوزيَّة والعلمويَّة في التَّصوُّر اللَّانهائيّ وغير المُحدَّد لله، فإذا حَذَفناه تساوى الفِكر مع الطَّبيعة مع الوجود مع الإله، لقد فَرَّ سبينوزا من التَّجسيم اليهوديّ نحوَ: تأليه الطَّبيعة بِوَصْفِها ضرورة ناتِجة عن الطَّبيعة الإلهيَّة، لكن التصوّف اليهوديّ باستِلزامه لعُنصر اللَّانهائيَّة الإلهيَّة والضَّرورة الوجوديَّة هو ما حَفِظَ غيريَّة الإله وتَمايزه عن الطَّبيعة في فلسفة سبينوزا، وإن كان تمايزًا جزئيًّا.

وهُنا يَجِب مُلاحظة التَّعارُض البُنْيَويّ بين كَلِمَتَيّ: المُطلَق، عند هيجل، والمُتعالي، محلّ بحثِنا. فالمُطلَق هو المعقول التَّامّ بِوَصْفِه المَوضوع الكُلِّيّ، وهو قريب من الفراغ الصُّوفيّ بِوَصْفِه الموضوع الكُلِّيّ إلَّا أنَّ الأخير يتَّصِف بكونه لا معقولًا؛ لأنَّه بَحر من الأضْدَاد المُتناقِضة يدفعه في اتِّجاه التَّعالي، أمَّا المُتعالي فهو اللَّامعقول التَّامّ؛ لأنَّه يُمتنَع أن يكون موضوعًا من الأساس. وفي حين أنَّ المُطلَق لا يَعرِف سِوى الإثبات سواء فيما يتعلَّق بماهيَّته الميتافيزيقيَّة أو الإبستيمولوجيَّة؛ [لأنَّ كِليهما وِحدة واحدة]، فإنَّ المُتعالي يجهول الماهيَّة الميتافيزيقيَّة، ولا تَعرِف ماهيَّته الإبستيمولوجيَّة سوى السَّلْب، فكمال المُطلَق ينبُعُ من كونه تامًّا عقليًّا فلزِمَ تعيينه بالإثبات، أمَّا كمال المُتعالي فينبُعُ من عَدَم تقييده بشيء، وهو ما يَشمل القيود العقليَّة، فلزِم تنزيهه بالنَّفي[٣٣١]؛ ولهذا فإنَّ المُتعالي لا يُمكِن أن يكون المُطلَق، ولا يُمكِن للمُطلَق أن يكون مُتعاليًا.

فالمُتعالي بالنِّسبة إلى هيجل هو «اللَّا-شيء الَّذي يَخرُج منه كلّ شيء، واللَّا-شيء الَّذي سَيعود إليه كلّ شيء، فاللَّا-شيء هو الواحِد، بِداية ونِهاية كلّ شيء»[٣٣٢]، ومن ثَمَّ فهو مُجرَّد مرحلة بدائيَّة من مراحل تَطوُّر روح العالَم في اتِّجاهها نحوَ المُطلَق، وهو ما انعَكَسَ على رؤيته للجماليَّات، فاعتبَرَ أنَّ الجَليل مُجرَّد خطوة على طريق الوصول إلى الجَمال [الكمال الثُّبوتيّ المُتعيِّن]؛ ذلك لأنَّ الجَليل هو الفنّ الَّذي تتجلَّى فيه «الضِّدِّيَّة بين الواحد والمُتناهي، من خِلال الحَدْس بوجود الله فحسب، باعتِباره روحيًّا خالِصًا وبلا صورة على الإطلاق، على النَّقيض من الدُّنيويّ والطَّبيعيّ، تُنتَزَع الرُّوح

٣٣١- كان من الطَّبيعيّ أن يُخطِئ هيجل في قِراءة الواحد الأفلوطينيّ المُتعالي باعتِباره مُطلقًا وليس مُتعاليًا، فيقول: «على الرُّغم من أنَّ المُطلَق هو فِكر، إلَّا أنَّه يَجِبُ أن يكون مَلموسًا في حدِّ ذاته وليس مُجرَّدًا؛ ويمكن القول: إنَّ هذا هو أوَّل ظهور للرُّوح الموجودة بِشَكْل مُطلَق عَبْرَ كلِّ التَّاريخ الفلسفيّ الَّذي استَعْرَضناه سابِقًا... فيبدأ الأفلاطونيُّون الجُدُد من الواحد الَّذي يُحدِّد ذاته، والَّذي يَضَع لِنَفسِه حدًّا تنبُعُ منه المَحدودات». انظُرْ:
Hegel, Lectures on the History of Philosophy: Medieval and Modern Philosophy, Volume 3, University of Nebraska Press, 1995, p.1-2
لهذا كانَتِ السِّمة الأساسيَّة في نَقْدِ المُطلَق الهيجليّ استِخدامَ اللَّاهوت السَّلبيّ، فعلى سبيل المثال: يَصِفُ ماكس شتيرنر النَّفس الأنانيَّة الَّتي يَضَعُها محلَّ المُطلَق الهيجليّ بأنَّها «سَلْب مُطلَق»، فيقول: «نقول عن الإله (الأسماء لا تُسميك)، هذا الأمر صادِق بالنِّسبة إليَّ أنا كذلك: لا مَفهوم يُعبِّر عنِّي ولا شيء ممَّا يُقدِم بِوَصْفِه ماهيتي يستَنْفِدُني، ما هي إلَّا أسماء... أنا أكون كذلِك عندما أعرِف أنَّني أوحَد، في الأوحَد يَعود المالِك إلى اللَّاشيء الخلَّاق الَّذي تأتي منه»، وفي إيضاحه لكَلِمة «لاشيء»، يقول: «ما أعنيه ليس كَلمة، لا فِكر، لا مَفهوم، ما أقوله ليس المَقصود، وما أعنِيْه لا يُمكِن قوله». انظُر: الأوحَد وملكيَّته، ماكس شتيرنر، ص ٤٨٤-٤٨٥.
332- Hegel, Lectures on The Philosophy of Religion: Vol 2, Trans. E. B. Speirs, Kegan Paul - Trench -Trübner, London, 1895, P. 51

تمامًا من الطَّبيعة والمَحسوسات وتتحرَّر من الوجود في المُتناهي»[333]، فالمُطلَق جميل؛ لأنَّه ظاهر ومُتعيِّن، ومَلموس؛ لأنَّه محدود بالعقلانيَّة، أمَّا المُتعالي فهو جَليل؛ لأنه مُحتجِب، ورمزيّ وتجريديّ؛ لأنَّه يشير إلى ما هو مُتجاوِز للعقل. وهو ما يَرفِضُه هيجل.

رأى هيجل أنَّ أعمال الفنّ الرَّمزيّ، كالتَّشبيهات والاستِعارات والفُنون التَّجريديَّة وغيرها، تنتمي إلى مرحلة ما قبل الفنِّ الحقيقيّ، حيث إنَّها ليست فنًّا حقيقيًّا مُكتَمِلًا، فعلى سَبيل المثال: اعتبَرَ أنَّ الفنَّ الدِّينيّ اليهوديّ غير قادِر على خَلْقِ أعمال جَميلة؛ لأنَّ الإله اليهوديّ مُتجاوِز للطَّبيعة وللعالَم وللعقل، فلا يتجسَّد في أيٍّ منها بِشَكْل مُحدَّد ومَعقول، واقتبَسَ من العَهْدِ القديم المَقطع نفسه الَّذي اقتبَسَه لونجينوس، وهو: «وقال الله: لِيَكُن نور، فكان نور» [تكوين ١: ٣]، باعتِبارها أرفَعُ صُوَر «الشِّعر الجَليل».

على الرغم من أنَّ هيجل اعتبَرَ أنَّ الفُنون الشِّعريَّة النَّابعة من عقيدة وِحدة الوجود بمُختَلَف أنواعها خطوة أقرب إلى الفنِّ الحقيقيّ؛ لأنَّ الطَّبيعة والعالَم والإنسان والعقل تتجسَّد منه وفيه، فهو مُحايِث للعالَم رغم تَعاليه، لكن ظلَّ هناك ما يُعوِّق تحوُّلها إلى فنٍّ حقيقيٍّ وفْقَ المعايير الهيجليَّة، مثل: سعيها إلى فَناء الذَّات، وتحرُّرها من المُتناهي، وكون تمثُّلات المَوجودات فيها تمثيل للإله بصورة شبه مباشرة باعتِبار أنَّها تُظهِرُ جانبه اللَّامتناهي وغير المَعقول.

لهذا يَظهَرُ الفنُّ الحقيقيّ عند هيجل في صورتَين: الفنّ الكلاسيكيّ بجُذوره الإغريقيَّة، والفنّ الرُّومانسيّ بجُذوره المسيحيَّة، فكِلاهما يُصوِّر (الإله – الرُّوح) في صورة بَشَريَّة مُحدَّدة ومعقولة ومُباشرة، على العَكْسِ من الفنِّ المِصريّ القديم الَّذي يَضَعه هيجل في مرتبة «ما قَبْلَ الفنِّ» أيضًا، وهو الذي تَختَلِط في تصوُّراته الإلهيّة أجزاء الحيوان مع الإنسان؛ لأنَّه في حالة تمثيل الإنسان الطَّبيعيّ تتَّحِد الرُّوح مع الطَّبيعة بصورة مُباشرة لتُوضِّح حُرِّيَّة الرُّوح، وهذا الشَّرط يَظْهَرُ في تمثيل آلهة الإغريق كأشخاص أحرار في أجساد بَشَريَّة ولهم حياة حِسِّيَّة حُرَّة في نِطاق الطَّبيعة.

لكن هيجل اعتبَرَ الفنّ المَسيحيّ الرُّومانسيّ أسمَى المراحل الفنِّيَّة؛ لأنَّه يكشِفُ عن الطَّبيعة الحقيقيَّة للرُّوح، فقصَّة حياة المَسيح وموته [الفِداء] وقيامته، تُمثِّل الحياة الإنسانيَّة الكاملة بما يُميِّزها من حرِّيَّة، ومحبَّة، ومَوت، لكن ليس معنى هذا أنَّ الفنّ عند هيجل فنّ دينيّ فحسب، ولكن إنَّ أيّ تَمثيل غير دينيّ لحياة إنسانيَّة تشترِك في وجهٍ أو أكثر مع حياة المَسيح هوَ يقترِب كثيرًا

333- Hegel, Aesthetics: Lectures on Fine Art Vol. 1, p. 371

من نَفْسِ مَرتَبَةِ الفنِّ المسيحيِّ الرُّومانسيِّ عند هيجل، فشخصيَّات مثل: (عطيل)، و(ماكبث)، في مسرحيَّات (شكسبير) تُؤكِّد على حُرِّيَّتها من خِلال أفعالها، وشخصيَّة مثل: (جولييت) تُؤكِّد على قيمة الحبِّ الإنسانيَّة، وشخصيَّة مثل: (هاملت) تُؤكِّد على قيمة النُّبْلِ الإنسانيَّة.

ومن الطَّبيعيِّ، بحُكْمِ هذا الشَّرط والرُّؤية الفلسفيَّة الَّتي تَقِفُ وراءه، أن يكون الجَليل في مَرْتَبة أقلّ من الجَميل، وأن يَضَعَ هيجل الرَّمزيّ المُتجاوَز في مَرتَبة أقلّ من المُتعيِّن المُحدَّد، لذا ابتَعَدَت فلسفته عن جَوهَرِ الجَليل تمامًا.

شوبنهاور والجَليل الصُّوفيّ

على النَّقيض من هيجل يَقِفُ شوبنهاور دَومًا، حيث إنَّ فلسفة هيجل عقلانيَّة، وتاريخيَّة، ومسيحيَّة، ومتفائلة، أمَّا فلسفة شوبنهاور فهي لاعقلانيَّة، ولا تاريخيَّة، ولا مسيحيَّة، ومُتشائِمة، فتَقِفُ روح العالَم العقلانيَّة الغائيَّة عند هيجل على النَّقيض من الإرادة اللَّاعقلانيَّة العمياء عند شوبنهاور، وهو ما يَظهَرُ أيضًا في الجماليَّات، فقد قدَّمَ شوبنهاور فلسفة للجَليل يُمكِن وَصْفُها بأنَّها امتِداد لأفكار كانط. تعتَمِدُ مثاليَّة شوبنهاور على اعتِبار أنَّ حقيقة العالَمِ المُطلَقة هي الإرادة الشَّامِلة الواحِدة الَّتي تتجلَّى في العالَمِ وما فيه من أشياء، الَّتي منها الجَسَد البَشَريّ؛ ولأنَّ تلك الإرادة اندِفاع غرائزيّ أعمى ومُدمِّر ليس له ضابط ولا يتقيَّد بنِظام، فإنَّها المسؤولة عن رغباتِنا الَّتي مهما حاولنا إشباعها تظلُّ كالوَحشِ النَّهِم الَّذي لا يَكَاد يَفرَغ من فريسةٍ حتَّى يبحث عن الأُخرى مُحاوِلًا تحاشي أَلَمِ عَدَمِ الإشباع في دائرة مُستَمِرَّة لا تنتهي إلَّا بالموت.

لكن تظلُّ هناك طريقة للخَلاص من تلك الدَّائرة، وهي التَّخلُّص من تأثير الإرادة على الإنسان، حينها يرى حقيقة العالَمِ بِوَصْفِه وَهمًا تَقِفُ وراءه الحقيقة الواحِدة الكُلِّيَّة، وتتمثَّل تلك الطَّريقة في وَسيلَتَين:

أوَّلهما: الحياة الزَّاهدة الرَّافضة لكلِّ الرَّغبات، مثل: تعاليم البوذيَّة، فيتخلَّى الإنسان عن فرديَّته ومصادر أَلَمِه؛ ليَصِلَ إلى الحقيقة والخلاص، وثانيهما: التَّأمُّل الجماليّ الَّذي يتخلَّى فيه الإنسان عن إرادته ويتحرَّر من كلِّ رغبات الإرادة ونوازِعها، فيستَسلِم لتأثير الجماليَّات عليه، وهنا يُفرِّق شوبنهاور بين الجَميل والجَليل، ولكن وفْقَ معايير مُختَلفة عن كانط، فيَرَى أنَّ كِليهما يتميَّز بِكَونه انتِقالًا من الإدراك العاديّ إلى حالة من التَّأمُّل للشَّيء الجَميل تأمُّلًا موضوعيًّا خالِصًا مُتحرِّرًا من سَطْوَة رغبات الإرادة وتجلِّياتها الذَّاتيَّة.

إذا كان ذلك الانتقال سَلِسًا في حالة الجَميل، فإنَّه يكون عنيفًا في حالة الجَليل، فتأمُّلنا للجَليل ينطوي على صِراع مؤلِم مع الإرادة للوصول إلى الإدراك الجمالِيّ النَّقي ضدّ «العِدائيَّة»، والتَّهديد الوجوديّ الَّذي قد يتمثَّل في القوَّة القاهِرة الَّتي يُمثِّلها ذلك الموضوع والَّتي لا يُمكِننا مُقاوَمتها [الجَليل الحركيّ]، مثل: «الطَّبيعة في حَركتها العاصِفة؛ الغَسَق المُتسلِّل من ثنايا الغُيوم، العاصِفة السَّوداء؛ الصُّخور الهائِلة، القاحِلة، المُعلَّقة، الَّتي تتشابَك فتقطَع مجال رؤيتنا، المِياه المُندَفِعة بما عليها من كِتَلِ الزَّبَد؛ الخراب الكامل، عواء الرّيح عندما تقطع الوادي الخالي... غضب مجرى متدفق يمنعنا من سماع أصواتنا الخاصة؛ أو إذا كنا وسط عاصفة مستعرة في أعالي البحار، مع موج مرتفع مثل المنازل، يصعد لأعلى ثم يغوص مرة أخرى لأسفل، ليتحطّم بعنف على المنحدرات الحادّة على الشّاطئ، وسط عواء العاصفة، وصياح المحيط، ولمعان البرق بين الغيوم السّوداء، وهزيم الرّعد يغطي على العاصفة والبحر»[٣٣٤]، أو قد يتمثل في ضخامة هذا الشّيء الَّتي تجعلنا ندرك أننا عدم [الجليل الرّياضي]، عندما «نفقد أنفسنا في تأمّل امتداد العالم اللانهائي عبر الزّمان والمكان، ونفكّر في الألفية الماضية والألفية القادمة أو في الواقع عندما تضع سماء الليل عوالم لا حصر لها أمام أعيننا، حتّى ندرك قسريًا ضخامة العالم»[٣٣٥].

وبين تلك الأحاسيس المتناقضة، ذات الطّبيعة المزدوجة، يكمن الشّعور بالجليل؛ فمن ناحية نشعر أننا مجرد «عدم زائل في وجه القوى الهائلة... مثل قطرات الماء في المحيط، تتلاشى، تذوب في اللا-شيء»، ومن النّاحية الأخرى ندرك أن الطّبيعة وما فيها موجود فقط في تمثيلنا لحقيقة الإرادة في صورة العالم الوهمي، فحالما ننسى شخصيتنا الفردية، ونتجاوز إرادتنا الَّتي تحطمت خلال مقاومتنا لهذا الشّيء، ونتخلى عن «فرديتنا وإرادتنا وكل إرادة»[٣٣٦]، سنتجاوز شعورنا بعدائية الشّيء ونصل إلى حالة من السّمو بسبب إدراكنا أننا ننتمي إلى الحقيقة الكليّة الكبرى الَّتي تجمعنا بهذا الشّيء العظيم. وهي الحقيقة الَّتي عبّرت عنها النّصوص الهندوسية: «أنا كلّ هذه المخلوقات معًا، لا يوجد شيء غيري». فمقصود شوبنهاور بلغة التّصوّف، وبالأخصّ مذهب وحدة الوجود، هو الفناء في الذات الأحدية.

334- Arthur Schopenhauer, The World as Will and Representation Vol. 1, p. 204
335- Ibid., p. 205
336- Ibid., p. 201

فتنتهي تجربة الشّعور بالجليل إلى إدراك أننا جزء من وحدة الكل، والّتي يصفها شوبنهاور بأنها تأكيد جمالي على الوحدة المطلقة للواقع. ويتميز الإنسان بإدراك الجليل لأنه الكائن الوحيد القادر على أن يتوقف عن الشّعور بأنه مركز العالم، فيصبح قادرًا على رؤية الجوهر الحقيقي للعالم، والّذي ينبع منه كل شيء (بما في ذلك نحن). ومن خلال إفراغ وعينا، عن طريق التّخلص من المحتويات المتعلقة بالأنا، والرّغبات الأنانية، والسّطحية، والذاتية، يتحد الحكم الجمالي الذاتي بالشّيء الجليل، فنصبح وحدة واحدة مع الفراغ اللانهائي، الّذي هو نحن من الأساس. فتلك الذاتية النّقية ما هي إلا الموضوعية الكاملة، وكأننا نرى العالم من اللامكان. وهي لا تحدث إلا عند **الصّمت الكامل للإرادة**، لأن معرفتنا بالأشياء، خارج سيطرة الإرادة ونوازعها ورغباتها، تصل إلى أقصى حدودها، فينكمش وعينا بذواتنا حتّى يختفي تمامًا: «فنحن نرى العالم بموضوعية محضة، فقط عندما نعرف أننا لا ننتمي إليه؛ فكل الأشياء تبدو أكثر جمالًا، كلما زاد وعينا بها، وكلما كنا أقلّ وعيًا بأنفسنا».

تمسك شوبنهاور بالرّبط بين الجليل والأخلاق، أو إملاءات الرّوح النّبيلة حيث يكون العقل قادرًا على تجاوز الإرادة ونوازعها ورغباتها. «فمثل هذه الشّخصية ترى البشر رؤية موضوعية بحتة، وليس من منطلق العلاقات الّتي تربطهم بإرادته؛ فعلى سبيل المثال، سيلاحظ سقطاتهم، حتّى كراهيتهم وظلمهم تجاهه، ولكن دون أن ينتقل هو نفسه إلى حالة الكراهية، سينظر إلى سعادتهم دون الشّعور بالحسد، سيدرك صفاتهم الحميدة دون الرّغبة في أن يكون أكثر ارتباطًا بهم؛ سيدرك جمال النّساء دون أن يرغب فيهن. فلن تؤثر سعادته الشّخصيّة أو حزنه الشّخصي عليه بقوة... ذلك لأنه عندما ينظر إلى مجرى حياته بكل ما يصيبه من مصائب، لن يرى مصيره الفردي بقدر مصير ما هو بشري بشكل عام، وبالتّالي فإنه سيعيش حياته كعارف أكثر منه كمُصاب متذمّر»(٣٣٧).

ليوتار والجليل المريع

خفّ تأثير فلسفة الجليل بعد شوبنهاور، مع تصاعد تبعات الحداثة الهيجلية والرّد التّحليلي المنطقي عليها، فتشارك الطّرفان اللوجوس. لكن كان يتم استدعائها لمامًا في الثّقافة الفرنسية تحديدًا بعد مقولة بودلير في ديوانه «زهور الشّر Les Fleurs du mal» عام ١٨٥٧م، عندما

337- Arthur Schopenhauer, The World as Will and Representation Vol. 1, p. 207

قال: «أيتها العظمة القذرة! أيها الجلال المخزي!»، مساويًا بين ما هو أعلى وما هو أدنى، أو بتعبير جورج باطاي Georges Bataille «تساوي النّشوة مع الرّعب»، في نوع معين من التّجارب الَّتي تقف على حدود الواقع المنظم، تتحطم فيها كل القواعد حتّى يتجلّى ما لا قاعدة له في تجربة غير مفهومة، تنتمي إلى فئة «التّصوف المظلم».

وهو ما نجده في عمل بعنوان «اعتراف فنان The Confiteor Of the Artist»، يصف فيه بودلير إعجاب الفنان بالطّبيعة، وفي الوقت نفسه رعبه منها، فيقول: «تتغلغل نهايات الأيام الخريفية عميقًا بداخلي! آه، نعم، تخترقني بما يكفي لإيلامي؛ لأن هناك بعض الأحاسيس اللذيذة الَّتي لا يمنعها غموضها من أن تكون حادة؛ ولا يوجد أحد من تصوّر اللانهائي. فمن يغرق نظراته في ضخامة السّماء والبحر، يشعر ببهجة كبيرة. العزلة، والصّمت، والطّهارة الَّتي لا تضاهى عند رؤية شراع صغير يهتزّ على صفحة الأفق اللازوردي بسبب صغر حجمه وعزلته الَّتي تشبه وجودي الَّذي لا يمكن علاجه، وحوله النّغمة الأحاديّة الشّجية للأمواج، كل هذه الأشياء الَّتي تفكّر من خلالي وأنا من خلالها (لأن الذات تُفقَد أثناء اللحظات الحالمة)؛ كل هذه الأشياء تجعل الفكر موسيقيًا وتصويريًا، دون جدال أو استدلال. فتصبح هذه الأفكار عنيفة للغاية، لأن الطّاقة الكامنة في اللذة تخلق ارتباكًا، معاناة إيجابية. أعصابي مشدودة للغاية بحيث لا تعطي اهتزازات كئيبة وصارخة. والآن عمق السّماء يفزعني! صفاؤها يثيرني. إن الجمود العاطفي للبحار، وثبات المشهد، يثيران اشمئزازي. آه، يجب على المرء أن يعاني حتّى النّهاية، أن يهرب من الجمال إلى الأبد؟ الطّبيعة الفاتنة عديمة الرّحمة، المنتصرة دومًا، اتركيني! توقّفي عن إثارة رغباتي وغروري. إن التّأمل في الجمال مبارزة يصرخ فيها الفنان رعبًا قبل أن يُهزَم».

وهو ما تحوّل إلى فلسفة كاملة للجليل على يد فيلسوف ما بعد الحداثة الفرنسي جان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard، الَّذي أدخل مصطلح ما بعد الحداثة إلى المعرفة الفلسفية بوصفه يعني «الشّك في السّرديات الكبرى»، والمقصود هو انهيار القصص الثّقافية الكبرى الَّتي تؤسس الأنظمة المعرفية الشّاملة بكل أنواعها، والَّتي تفسّر العالم تاريخيًا وميتافيزيقًا؛ مثل التّنوير، أو الماركسية، أو الهيجلية، أو السّرديات الحداثية عمومًا كالعلموية، وحتى الأديان بوصفها سرديات ما قبل حداثية. فتتسم مرحلة ما بعد الحداثة بتفتت تلك السّرديات الكبرى إلى فيض من السّرديات الأصغر، وانهيار الرّؤية الموضوعية إلى عدد لانهائي

من الرّؤى الذاتية. وعند حدوث تعارض بين السّرديات، لن نجد أي معيار خارجي للحكم عليها، فكل المعايير داخلية، أي لها معنى داخل سرديتها فحسب، وبالتّالي تصبح الحقيقة نسبية لأنها مجرد معيار داخلي في سردية ما، لا تُلزِم من هو خارج تلك السّردية بشيء. وهو ما يشير إليه بمصطلح «الوثنية»؛ أي طريقة التّفكير الَّتي تأخذ بعين الاعتبار الاختلافات الَّتي لا يمكن اختزالها في مفهوم واحد للحقيقة وسردية واحدة شاملة، تمامًا مثلما تؤمن الدّيانات الوثنية بعدد من الآلهة المختلفة بدلًا من إله واحد.

تشكل فلسفة الجليل الكانطية نقطة انطلاق ليوتار، إذ يقول: «يحدث الجليل عندما يفشل الخيال في عرض شيء مطابق لمفهوم ما... فنحن لدينا فكرة للبسيط (الَّذي لا يمكن تفكيكه لأنه متحلل لأقصى درجة)، لكننا لا نستطيع تمثيلها بجسم معقول بحيث يكون تحققًا واقعيًا له. كما يمكننا تصور مفهومَي العظيم اللامحدود، والقوي اللانهائي، لكن كل تمثيل لكائن متحقق قادر على إظهار هذه العظمة أو القوة المطلقة سيكون قاصرًا بشكل حاد. تلك هي الأفكار الَّتي لا يوجد تمثيل ممكن لها، لذلك فهي لا تنقل أي معرفة عن الواقع (الخبرة)، كما أنها تمنع الاتحاد الحرّ للملكات الَّتي تثير الإحساس بالجميل، وتمنع تشكّل الحكم الذوقي واستقراره. فيمكن القول إنها غير قابلة للتمثيل»[٣٣٨]. ويرتبط الجليل بالمفهوم العقلي بقدر ما يهرب منطق المقولات العقلية، العقلية، لأن المقولات العقليّة هي عوامل تحديد، وبالتّالي يهرب منها كل ما هو لانهائي، فلا يمكن تحليله أو وضعه في مفهوم أو تمثيله أبدًا، على الرغم من حضوره.

فالجليل، بالنّسبة إلى ليوتار: «هو الحضور الَّذي لا يمكن تمثيله عقلًا، فدائمًا ما يهرب من قبضة العقل. ولا يقدّم نفسه للحوار والجدل»[٣٣٩]، ومن ثَمَّ فإن «ما يتبقى فقط هو أثر، أثر الانسحاب، إشارة إلى شيء حاضر لا يمكن عرضه أبدًا. إن هذا العرض السّلبي هو علامة على وجود المطلق، فهو لا يظهر إلا كغياب عن أشكال العرض. وبالتّالي يبقى المطلق غير قابل للتمثيل. ولا يوجد هنا أي شيء مُعطى قد يتعين تحت أي مفهوم. لكن الخيال يمكن أن يشير إلى حضوره، كسراب مجنون، فيما يكتشفه من فراغ متجاوز لقدرته على الفهم»[٣٤٠]. و«هذا التّناقض يمكن العثور عليه في قلب الشّعور بالجليل: في تلاقي مطلقين حاضرين في

338- Jean-François Lyotard, The Postmodern Condition, Trans. Geoffrey Bennington and Brian Massumi, University of Minnesota Press, 1984, p. 78

339- Jean-François Lyotard, The inhuman, Trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Stanford University Press, 1991, p. 142

340- Jean-François Lyotard, Lessons on the Analytic of the Sublime, p. 152

الفكر بطريقة متساوية؛ المطلق الكلي في محاولة استيعاب الشّيء (ملكة الفهم)، والمطلق المُقاس في محاولة عرض الشّيء (ملكة الخيال). إن لفظ تلاقي لا يفي بما يحدث حقًا. فهي تكون مواجهة، لأنه وفْقًا للمطلوب الكلي، فإن المفهوم العقلي الكلي يطالب بعرض تمثيل له. إن هذا الموقف مؤهل ليكون مأساويًا إذا كان المرء يسعى إلى الإحساس الَّذي ينتج عنه، من النّاحية الجمالية، للفكر، أو ليكون عبثًا إذا رغب المرء في وصفه منطقيًا»[٣٤١].

هنا يظهر لليوتار أن كانط لم يمدّ خطوط فلسفته للجليل على استقامتها. فيتساءل ليوتار كيف استطاع كانط، المفكر النّقدي، وضع الشّروط القبلية للمعرفة الَّتي تبرر صحة الأحكام، في حين أنه لم يكن يملكها بعد: «كيف يمكنه الحكم بشكل صحيح قبل معرفة كيفية الحكم بشكل صحيح؟»[٣٤٢]، وأي محاولة للإجابة عن هذا السّؤال التّأسيسي لابد وأن تعتمد على «مبدأ تمييز ذاتي لا ينتمي إلى أي ملكة عقلية، ولكنه يمكّنها من إدراك الحدود الشّرعية للملكات العقلية من خلال استكشاف التّخوم الَّتي تخالفها»[٣٤٣]. فالتّحليل، باستعمال المقولات العقلية، لا يمكن أن يستمرّ إلى اللانهاية، بل يلزم أن يتوقف في نقطة ما، وتلك النّقطة: «ليس لديها أي لغة على الإطلاق، ولا حتّى صوت الصّمت»[٣٤٤].

من ثَمَّ يظهر في فلسفة كانط موقع للصمت وللنقد، «فالشّروط القبلية الَّتي تحكم ما هو ممكن، يجب أن تكون غير مشروطة بحكم فرضيتها، وإلا فإنها لن تكون بديهية. ومع ذلك، إذا استطاع البحث النّقدي تأسيسها على هذا النّحو، فإنه يجب أن يكون قادرًا على رؤية اللا-شيء، أي عدم وجود شروط خلفها. أو بعبارة أخرى، يدفع الحدس عملية تحليل شروطه إلى أقصى مدى ممكن لها، وفْقَ مطلب النّقد نفسه. ومن ثَمَّ يلامس الحدس إطلاقية شروطه، الَّتي هي ليست سوى استحالة مواصلة تتبع الشّروط لأبعد من ذلك: التّصوير المطلق، والتّكهن المطلق، والأخلاقية المطلقة. فالفكر هو وضع الأشياء في علاقات تركيبية وفْقَ لغة كانط. وهكذا عندما يصل الفكر إلى المطلق، تصل العلاقات إلى ما هو من دون علاقة، لأن المطلق بلا علاقة. فكيف يمكن لما هو بلا علاقة أن يكون حاضرًا في علاقة؟ إنه يمكن أن يكون حاضرًا فقط بوصفه نفيًا (ككيان ميتافيزيقي)، أو بوصفه محظورًا (مثل الوهم). هذا النّفي، الَّذي هو أساس التّفكير

341- Ibid., p. 123-124
342- Ibid., p. 32
343- Ibid., p. 40
344- Ibid., p. 35

النّقدي، إقرار لغضب الفكر، حيث يمنع عن نفسه المطلق، بقدر ما لا يزال يريده، فيصاب الفكر بنوع من التّشنج. وتحليل كانط للجليل هو لمحة من هذا التّشنج»[٣٤٥].

هذا التّشنج هو الجواب بالنّسبة إلى ليوتار، لأنه يمثل «نوعًا من المنطق القبلي المتجاوز، والّذي في الحقيقة هو الحكم الجمالي... لأن التّفكير هو حكم، حيث يحكم المرء بالتّفكير وعلى التّفكير في الوقت نفسه. وفي التّواجد الذاتي لهذا التّفكير أمام نفسه، تكمن الإيماءة الطّبيعية الّتي ترسل التّركيبات العفوية إلى ملكات العقل المعنية بهم فتحدّ من استخدامها وتؤسس شرعيتها»[٣٤٦]. وهذه الشّرعية مُؤسَسَة على أن «الشّعور الجمالي النّقي ليس لديه أي وسيلة لبناء الشّروط المسبقة لإمكانيته لأنه بحكم التّعريف فوري. فلا يمكنه حتّى البحث عن نفسه»[٣٤٧]. إن الشّعور بالجليل ضروري للكشف عن الشّروط القبلية للمعرفة؛ ففي خضم محاولة الخيال لإبراز قدرته الخاصة في تمثيل الحجم اللانهائي أو القوة اللانهائية، فإن الحركة المتكررة بين اللذة والألم، الّتي تحدّث عنها كانط باستفاضة، تُظهر للفكر حدوده الّتي لا يستطيع أن يراها. ولهذا فإن الشّعور بالجليل هو الأساس الّذي يمكن بناء مشروع كانط النّقدي عليه، لأن العقل يدرك حدوده في لحظة الشّعور بالجليل.

لكن ليوتار يخطو خطوة إضافية في تحليله للجليل اعتمادًا على الخلفية ما بعد الحداثية، فيربط بين الجليل والفن الحديث، بوصفه الفن الّذي يكرّس خبرته التّقنية القليلة لعرض حقيقة ما هو غير قابل للعرض، فيقول: «إن عدم القدرة على التّصوير هو علامة سلبية تشير إلى القوة الهائلة لهذه الأفكار. هذا التّنافر بين الملكات يؤدي إلى التّوتر الشّديد الّذي يميّز عاطفة الجليل، في مقابل الشّعور الهادئ بالجمال. على حافة الانفصال بين الملكات، يمكن الكشف عن لانهائية أو إطلاقية الفكرة فيما يسميه كانط العرض السّلبي، أو حتّى عدم العرض. وكانط يستشهد بالقانون اليهودي الّذي يحظر الصّور كمثال بارز على العرض السّلبي: فاللذّة البصرية عندما تُقلّل إلى ما يقرب من اللا-شيء تعزّز من التّأمل اللانهائي للامتناهي. وحتى قبل أن يحرّر الفن الرّومانسي نفسه من الشّكل الكلاسيكي والباروكي، كان الباب مفتوحًا أمام أسئلة تشير إلى الفن التّجريدي والفن التّقليلي Minimal Art»[٣٤٨].

345- Ibid., p. 56
346- Jean-François Lyotard, Lessons on the Analytic of the Sublime, p. 32
347- Ibid., p. 45
348- Jean-François Lyotard, The inhuman, p. 98

في مقاله الشّهير بعنوان «الإجابة عن السّؤال: ما هي ما بعد الحداثة؟»، يقول: «كيف نوضح أن هناك شيئًا لا يمكن رؤيته؟ يُظهر كانط نفسه الطّريق عندما يستخدم صفات (لا صورة له، غائب الشّكل) بوصفها إشارات ممكنة إلى ما هو غير قابل للعرض. أيضًا يقول عن التّجريد الفارغ الَّذي يختبره الخيال عندما يبحث عن عرض لما هو لانهائي (غير قابل للتمثيل أيضًا): هذا التّجريد بحدّ ذاته عرض لما هو لانهائي، (عرضه السّلبي). ويستشهد كانط بوصية العهد القديم، لا تَصنَعْ تِمثالاً بِأيِّ شَكلٍ، كأكثر المقاطع جلالة في الكتاب المقدّس من حيث إنها تحرّم أي عرض للمطلق. لكن كلوحة، فإنها بالطّبع ستعرض شيئًا ولكن بطريقة سلبية؛ لذلك سوف تتجنب التّصوير أو التّمثيل. ستكون بيضاء؛ سوف تجعلنا قادرين على الرّؤية من خلال جعلها للرؤية مستحيلة؛ ستمتعنا من خلال التّسبب بالألم. وقد يتعرف المرء في تلك التّعليمات على بديهيات الفن الطّليعي Avant-garde في الرّسم، بقدر ما تكرّس نفسها للإشارة إلى (ما هو غير قابل للتمثيل) من خلال التّمثيلات المرئية»[٣٤٩].

وهو المقال الَّذي ينهيه بالخاتمة الشّهيرة الَّتي تتجلّى في كلماتها روح عالم ما بعد الحداثة بمنتهى الوضوح، فيقول: «في ظلّ الطّلب العام للثبات والسّكون، يمكننا سماع همسات الرّغبة في العودة إلى الرّعب، من أجل تحقيق الخيال بالقبض على الواقع. الجواب هو دعونا نشنّ حرباً على الكلية، دعونا نكون شهودًا على ما هو غير قابل للتمثيل؛ دعونا نطلق الاختلافات وننقذ شرف الاسم».

ترفض الحداثة الفنية Modernism الأسلوب الواقعي في الفن، وتفتح الباب أمام إعادة كتابة المعايير الفنية بشكل جديد، بهدف تغيير الواقع. فعلى سبيل المثال، دمج السّرياليون Surrealists الأحلام بالواقع لتحدي هيمنة العقلانية باستخدام مخرجات اللاوعي، لأنها تسعى للوصول إلى النّقطة التي تتجاوز التّناقضات، يقول بريتون Breto: «كل شيء يدفع إلى الاعتقاد بوجود نقطة عقليّة ينعدم فيها التّناقض بين الحياة والموت، الواقع والخيال، الماضي والمستقبل، ما يمكن إيصاله وما لا يمكن، الأعلى والأسفل. الآن مهما بحث المرء، فلن يجد قوة دافعة أخرى في أنشطة السّرياليين سوى الأمل في العثور على هذه النّقطة وتحديدها»[٣٥٠]. أمّا الدّادائية Dadaists فقد هدفت إلى غاية مشابهة من خلال استكشاف الهراء والعبث.

349- Answering the Question: What Is Postmodernism?
350- André Breto, Manifestoes of Surrealism, The university of Michigan Press, 1972, p. 123 - 124

فالحداثة الفنيّة على الرغم من أنها نقدت الفنّ بنفس أدوات الفن، إلا أن كونها نقدًا يحاول تحطيم القواعد الفنيّة مؤقتًا ليخلق معايير جديدة تصنع عالمًا واقعيًا جديدًا، يجعلها نتيجة أساسية لمرحلة ما بعد الحداثة، الَّتي وفْقَ تعبير ليوتار، «لا يمكن أن توجد دون تحطيم الاعتقادات واكتشاف لاواقِعيَّة الواقعيّ، ومن ثَمَّ خَلْق عوالِمِ واقعيَّة أُخرى»[٣٥١]؛ أي: إنَّ شرط تكوّن الفنّ الحديث هو روح ما بعد الحَداثة.

أما في حالة الفنّ ما بعد الحداثي الخالصّ Postmodernism، فلا يتم تحديد النّقطة المركزية من الأساس، وإنما تصبح مجرد هاوية مظلمة، تأسر المرء وتصدمه في آن واحد، بشكل لا نهائي. فالنّصوص والأعمال الفنية الَّتي يتم إنتاجها في تلك المرحلة ليست محكومة من حيث المبدأ بقواعد سابقة، ولا يمكن الحكم عليها وفْقَ معايير وقواعد محددة أو معتادة، ومن ثَمَّ يستحيل نقدها. ولهذا لم يعد للعمل الفني معنى مطلقًا واحدًا، وإنما عديد المعاني، والمعايير، والقواعد الفنية النّسبية المتغيرة بتغير المتلقي. فالعمل الفني ما بعد الحداثي في حركة دائمة، لا تنتهي أبدًا. هنا يكون المتلقي «فريسة لمشاعر غير متوقعة: الصّدمة، الإعجاب، السّخط، اللامبالاة. والمقصود من العمل الفني هنا ليس إرضاء المتلقي، بل إثارة دهشته. إن الجليل، كما كتب بويلو Boileau، (ليس شيئًا معقولًا يمكن إثباته، ولكنه أعجوبة تسيطر على المرء وتصدمه، فتجعله يشعر). فالعيوب، وتشوهات الذوق، وحتى القبح، لها حصتها في خلق الصّدمة»[٣٥٢]. لكن ما لم ينتبه إليه ليتوار في تحليله هو أن الدّهشة دينية بالأساس، ولهذا فإننا عندما نمدّ خطوط فلسفته على استقامتها في ضوء الدّهشة أمام سؤال الوجود، لا يصبح نشوء لاهوت ما بعد الحداثة أمرًا غريبًا، وإنما حتميًا، لأنه مهما تغيّرت السّرديات ستظلّ الصّفحة موجودة حتّى لو أصبحت بيضاء.

351- Jean-François Lyotard, The Postmodern Condition, p. 77
352- Jean-François Lyotard, The inhuman, p. 97

السؤال الدِّينيّ

الإنسان جزء من الصورة الوجودية بشكل موضوعي، لكنه في الوقت نفسه منفصل عنها لأنه ينظر إليها بوعيه الذاتي. ومن ثَمَّ فهو داخل وخارج الصورة، ولا يمكن أن يكتفي بأحد المنظورين فقط، وإنما يلزم أن يجمعهما معًا في صورة متوازنة؛ يجمع الموضوعي والذاتي، العقلاني وغير العقلاني، ما يمكن التعبير عنه وما يجب الصمت بخصوصه، السماوي والأرضي، الحياة والموت، وفي ذلك يكمن اكتماله الوجودي. فقد كُتِب على الإنسان أن يُسحَق بين لانهائية صمت العدم ولانهائية كلمات الوجود، بين دمعة إلهية وابتسامة أرضية، بين عالمين لا ينتمي إلى أحدهما كلية، لكي يدرك أنه يحتويهما معًا بداخله. فالإنسان الذي يحقّق التوازن بينه وبين السماء بحيث لا يقهر كلّ منهما الآخر أسمته التاوية «الإنسان الحقيقي». ذلك الاكتمال الذي أسماه نيتشه «سقراط الفنان»، وتساءل عمّا إذا كان وجوده تناقضًا[٣٥٣].

لكن الحقيقة أن سقراط الفنان ظهر في محاورة فايدو. فقد كان اقتراب سقراط من الموت هو ما دفعه لأن يستجيب لرؤيا تأمره بأن «يصنع موسيقى». وعلى الرغم من أن سقراط فسّر الموسيقى في كل مرة بأنها الفلسفة بوصفها «أفضل أنواع الموسيقى»، إلا أنه عند اقترابه من الموت فسّر الحلم تفسيرًا حرفيًا وقرّر كتابة ترنيمة من أجل الإله أبولو تعظيمًا له. فالموت والحياة يتحدان عند إدراك المرء أن الموت هو ما يحدّد المسار الصحيح للحياة، ومن ثَمَّ عظّم الرواقيون موت سقراط واعتبروه الموت الأكمل فلسفيًا، يقول ابكتيتوس: «هل تعتقد أن اختيار سقراط نابع من رغبته في حفظ تعلقاته الخارجية؟ إنه لم يختر إنقاذ جسده المسكين، بل رفض طاعة الطغاة فأنقذ ما يزيده العدل [الفضيلة الكونيّة]، وما يعوقه ويدمّره الظلم. فهذا رجل لا ينقذه سوى الموت»[٣٥٤].

المفارقة هنا واضحة: «يدمّر الموت الإنسان، لكن فكرة الموت تنقذه. فوراء التوابيت والهياكل العظميّة التي لا يرى العقل الحيواني في الموت سواها، يكمن شيء عظيم لدرجة أنّ

353- Friedrich Nietzsche, The Birth of Tragedy, p. 51
354- Epict. Disc. 4.1

كل ما هو رائع في نفوسنا يستجيب له فيتجلّى»[٣٥٥]. وهي الحكمة التي انتشرت في جميع الأديان والفلسفات الوجودية، باختلاف إملاءاتها الحياتيّة.

يقول هايدجر: «نحن لا نكون بشرًا إلا بقدر ما نحاذي الموت، الموت الذي يستطيع، باعتباره إمكانية الوجود العظمى، أن يضيء أكثر الأشياء سموًّا بضوء الوجود وحقيقته. فالموت هو المعيار غير المدروس لقياس الهاوية التي لا يمكن سبر أغوارها»[٣٥٦]، ويقول سينيكا Seneca «يجب أن نستعدّ للموت حتّى نستعدّ للحياة»[٣٥٧]، ويقول هيجل: «لا تنأى حياة الروح بنفسها عن الموت وتتجنّب الدمار. وإنما هي الحياة التي تتحمّل الموت وتتقبّله. فهي تصل إلى حقيقتها عندما تجد ذاتها في خضم التشرذم المطلق»[٣٥٨]، ويقول فيتجنشتاين «إن خوف المرء وهو يقف في مواجهة الموت هو أوضح علامة على أن حياته سيئة وزائفة»[٣٥٩]، ويقول ياسبرز: «أن تتفلسف هو أن تتعلّم كيف تحيا، وأن تتعلّم كيف تموت»[٣٦٠]، ويقول النبي محمّد (ص): «إِذَا أَمْسَيْتَ فَلا تَنْتَظِرِ الصَّباحَ، وإِذَا أَصْبَحْتَ فَلا تَنْتَظِرِ المَساءَ».

فحتى يتسنّى لنا أن نحيا بالشكل الصحيح، يلزم أن نتعلّم كيف نموت، وهو ما لن يحدث إلا إذا استطعنا سماع الصمت في الكلمات، ورؤية العدم في الوجود، ورؤية ما هو غير عقلاني داخل العقلانيّة. ومن ثَمَّ كانت الفلسفة المتكاملة هي التي تعكس هذه الجوانب جميعها، «فالطبيعة المطلقة للواقع تجمع بين المنطق والشعر، فهي منطقيّة، وشعريّة، وموسيقيّة، ورياضيّة. فالله هو الرياضي الأعظم، وهو أيضًا، إذا جاز التعبير، أعظم الموسيقيين والشعراء. ومن ثَمَّ يلزم أن تمتلك الميتافيزيقا الكاملة صرامةً منطقيّة ورياضيّة من ناحية، وجانبًا شاعريًا وموسيقيًا من الناحية الأخرى. فيمكن القول إن الكلمات من الناحية المنطقية تملك القدرة على الإشارة والدلالة، أمّا من الناحية الشعرية فهي قادرة على الإيحاء وإيقاظ الحدوس البديهية

355- E. M. Forster, Howards End, Chapter 27

356- Martin Heidegger, The Principle of Reason, p. 112

في مرحلته الأولى، ظنّ هايدجر أن بإمكانه الكشف عن الوجود عبر تحليل الدازاين بوصفه كائنًا يحمل همّ مساءلة الوجود، ومن ثَمَّ وصفه بأنه حرية باتجاه الموت، أو بأنه إمكانية الوجود باتجاه نهايتها عبر الزمان. فكل أفعال الدازاين تحدث في ضوء الموت الذي يستحثّ الإنسان على الاضطلاع بمسؤولية وجوده، وفي ضوء الزمان الذي يستحثّ الإنسان على فهم إملاءات تراثه، ومن ثَمَّ تكون أصالته.

357- Seneca, Epistles, 61. 4

358- Hegel, The Phenomenology of Spirit, p. 16

359- Ludwig Wittgenstein, Notebooks 1914-1916, Blackwell, Oxford, 1998, p. 75

360- Karl Jaspers, Way to Wisdom, p. 125

الموجودة سلفًا في الروح. الشعر، إذن، يشبه المنطق في أنه وسيلة للتعبير عن الحقيقة، ومن ثَمَّ فهو يكمل المنطق من خلال تعامله مع أشكال المعرفة التي لا يمكن للمَلكات المنطقيّة (للإنسان الساقط) من الوصول إليها. لقد نظر إلى المنطق باعتباره سلّم الصعود إلى العالم الروحي، عالم الغنوص والتنوير الميتافيزيقي، في حين ظلّ الشعر وسيلة للتعبير ليس فقط عن المشاعر، ولكن عن معرفة النظام الأساسي»[٣٦١].

يقول راسل في مرحلته المبكرة واصفًا ذلك الفيلسوف المتكامل في مقاله «التصوّف والفلسفة»: «لقد سار الإنسان في محاولته أن يتصوّر العالم من حيث هو كلٌّ واحد مدفوعًا بدافعين مختلفين كلّ الاختلاف، وقد يتلاقى هذان الدافعان معًا في إنسان واحد، وقد لا يلتقيان، فأوّلهما هو الذي يحفّز الإنسان إلى النظر إلى الوجود نظرة المتصوف، وأمّا الثاني فيحفّزه إلى النظر بوسيلة العقل نظرة العلماء، ولقد استطاع أعظم الرجال أن يبلغوا قمّة العبقرية بالدافع الأوّل كما استطاع أيضًا أعظم الرجال أن يبلغوا قمّة العبقرية بالدافع الثاني وحده. ولكن أعظمهم جميعًا هم أولئك الذين اجتمعت لهم عناصر المعرفة العقليّة، وعناصر الإدراك الصوفي في آن معًا... لقد غذّت حقائق العلم، كما ظهرت له، الشعلة المستعرّة في روحه، وفي ضوئها رأى أعماق العالم من خلال انعكاس شعلته الراقصة المخترقة للأعماق. في مثل هذه الطبيعة الإنسانيّة نرى الاتحاد الحقيقي بين الصوفي ورجل العلم، وأعتقد أنها أسمى ما يمكن الوصول إليه فكريًا»[٣٦٢].

361- Seyyed Hossein Nasr, Islamic Art and Spirituality, SUNY Press, Albany, 1987, p. 92-95

٣٦٢- يمكن أن تربط بين هذا الوصف وبين العبقرية بوصفها مزيجاً من لاعقلانية حدسية وعقلانية استدلالية، لأن الإمكانات غير المحدودة للتفكير البشري تكمن في ما لا يمكن تحليله منطقيًا أو تحديده عقليًا بوضوح. فعلى سبيل المثال، يقول جون ناش، عالم الرياضيات متحدثًا عن عقله بعد تحسّن حالته من الشيزوفرينيا (الفصام) في مقالته عن سيرته الذاتية للجنة نوبل عام ١٩٩٤: «في الوقت الحاضر، يبدو لي أني أفكّر بعقلانية مرة أخرى، وبنفس النمط الذي هو سمة العلماء. ولكن هذا ليس شيئًا يدعو إلى الفرح كما لو عاد شخص من إعاقة جسدية لصحة بدنية جيدة. فأحد الجوانب في هذا الأمر، هو أن التفكير بعقلانية يفرض حدودًا على مفهوم الشخص لعلاقته مع الكون». ويشاركه تورنج Turing هذا الرأي فيقول عن الرياضيات: إنها «نظام منطقي عام، لا تكون فيه كل خطوات الإثبات ميكانيكية، بل إن بعضها حدسي». ولكن في حين أن تورنج حاجج بأنه يمكن ردّ الحدس الحالي إلى خطوات ميكانيكية ستكتشف لاحقًا، فإن بنروز Penrose حاجج بأن هذا لا يمكن أن يحدث في حالة بعض القضايا الخاصة، لأن مبرهنة عدم الاكتمال لجودل تضع فاصلًا بين التلاعب الميكانيكي بالرموز وفقِ قواعد معينة وبين «رؤية» صحة القضايا الجودلية والمسلمات والكيانات الرياضية التي لا يمكن إثباتها، وهو ما عدّه دليلًا على كون عقولنا الرياضية لا ميكانيكية لأنها

والحقيقة أن أقرب مثال لهذا هو موقف قراءة فيتجنشتاين لشعر طاغور الصوفي في حضور أعضاء حلقة فيينا أثناء مناقشة فلسفة الوضعيّة المنطقيّة في كتابه «رسالة منطقيّة فلسفيّة». ومن ثَمَّ وصف كارناب نظرة فيتجنشتاين إلى العالم بأنها «تشبه نظرة فنان مبدع أكثر من كونها نظرة عالم، وقد أقول أيضًا، إنها قريبة من نظر نبي ديني أو عراف»، لأنه لاحظ النزوع نحو التصوّف الظاهر بجلاء في خاتمة الرسالة. وينبغي ألا يفاجئنا هذا إذا علمنا أن فيتجنشتاين قد قال: «إن الفلسفة يجب أن تُكتَب مثل الشعر»، فكارناب Carnap كان محقًا في وصفه للميتافيزقيين بأنهم «موسيقيون بلا موهبة موسيقية»، لكن نزوعه نحو الوضعيّة المنطقيّة منعه من رؤية أن الفيلسوف الكامل هو من يجمع الجانبين معًا بشكل متناغم، مثلما منعه من فهم الجانب الصوفي في كتاب فيتجنشتاين «رسالة منطقيّة فلسفيّة»[٣٦٣]. فمثل هذا الشخص يجمع في كتابه لسردية الوجود بين الصفحة الأولى التي تفتقدها السرديّة العلميّة، مع بقية الصفحات التي تفتقدها السرديّة الدينيّة، وحتى الصفحات البيضاء لما لا يمكن كتابته من القيمة المفارقة[٣٦٤].

إن وجود الإنسان هو مشكلة دينيّة، «فعندما ترتبط الحقيقة الأزليّة بشخص موجود في هذا العالم، تصبح تناقضًا. والموضوعيّة هنا لا تعطينا شيئًا سوى عدم اليقين والجهل، فيتغلغل التناقض عميقًا داخل ذلك الشخص بشكل ذاتي، فيثير الشغف المُناظر له وهو الإيمان»[٣٦٥]، وحينها يصبح

تمتلك هذا الحدس الرياضي الذي يمكننا من تجاوز ضيق الحقائق الإبتسيمولوجية التي يمكننا إثباتها إلى مجال الحقائق الميتافيزيقية التي يمكننا رؤية «صحتها»، حيث «تفرض المسلمات الرياضية صحتها علينا» وفق تعبير جودل، وذلك بحكم كونها من أنصار الواقعية الرياضية الأفلاطونية.

٣٦٣- يمكننا من المنطلق نفسه أن نصف الوضعيين التجريبيين بأنهم: «علماء بلا قدرة تجريبية»، لأنهم ظلوا حبيسي التفكير المجرد. وهو ما يظهر في قصة كارناب ذاته، بوصفه طالبًا يدرس الفيزياء، لكن دراسته الإضافية للمنطق على يد فريجه جعلته يتناول في رسالته للدكتوراة كيفية وضع صياغة صورية للنسبية الخاصة، وعندما رفض قسم الفيزياء هذه الرسالة، اتجه كارناب إلى الفلسفة. لكن الحقيقة أن هذا سيعدّ اختزالًا سطحيًا وخاطئًا.

٣٦٤- يقول فيتجنشتاين في «محاضرة عن علم الأخلاق»: «لنفترض أن واحدًا منكم شخص كلي العلم، وبالتالي فهو يعرف تحركات جميع الأجسام في العالم سواء أكانت حية أم ميتة، وأنه أيضًا يعرف جميع الحالات الذهنية لدى جميع البشر التي عاشت على الإطلاق، ولنفترض أن هذا الرجل كتب كلّ ما يعرفه في كتاب كبير، إذا فإن هذا الكتاب سيحتوي على الوصف الكامل للعالم؛ وما أريد قوله هو أن هذا الكتاب لا يحتوي على أي شيء يمكن تسميته حكمًا أخلاقيًا أو أي شيء من شأنه أن يستلزم، منطقيًا، مثل هذا الحكم». انظر:

Ludwig Wittgenstein, «Lecture on Ethics» in «Philosophical Occasions: 1912-1951», p. 37-44

365- Søren Kierkegaard, Kierkegaard's Writings, XII, Volume I: Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, 1992, p. 209

الشخص مدركًا للتناقض الوجودي الجوهري في أعماق روحه. إن الإنسان تناقض يبحث عن تناقض، يحتّم عليه عقله أنه موجود، حتّى يتسق الوجود منطقيًا. فمن ناحية، نجد أن الطبيعة البشرية تتضارب مع المتعالي. ومن الناحية الأخرى، نجد الإنسان يكون أقرب ما يكون إلى الإنسانية الخالصة في لحظة التماس مع ذلك المتعالي بوصفه علّة الوجود والقيمة. فالإنسان هو خليط من شكل خارجي طبيعي وعملية داخلية غير طبيعية، أو بتعبير كيركيجارد: «الإنسان هو تركيبة من اللانهائي والمتناهي، من الزمني والأبدي، من الحرية والضرورة»[٣٦٦].

فيدرك الإنسان وجود نوع من السمو المغروس داخل البشر، شيء أكبر من أنفسهم حتّى وإن كانوا لا يعلمون ماهيته، فهو شيء في نفوسهم لكنه أيضًا مختلف عنهم جذريًا وغير قابل للاختزال فيما هو طبيعي، شيء يستطيع التّماس مع الإله في لحظة، فيدرك حدسيًا المطلقات التي بين الوجود والعدم لأنها خارجة عن الزمان، والمكان، والمنطق. «فكلّ مقال يقال يلزم أن يستند إلى ما لا يمكن أن يقال. وعند هذه الحدود القصوى نعي أنفسنا»[٣٦٧]. ومن ثَمّ ندرك «أن الأساس الوحيد للوجود هو المتعالي الذي نستند إليه»[٣٦٨]. ويكمن جوهر الإنسان في الوعي بهذا الاستناد، لأنه يبقيه متيقظًا لإمكاناته وحريته. فكلّ من لا يصل إلى المتعالي، «إمّا أنه غير واعٍ بذاته أو يعيها بوصفها عدمًا»[٣٦٩]، أيْ إنه يفتقر إلى جذورها الوجوديّة والقيميّة.

من ثَمَّ كان الأساس الميتافيزيقي / الديني لازمًا للإنسان حتّى يتجاوز حالة الاغتراب نحو التوازن الوجودي لينفتح أمامه باب الإمكان على مصراعيه، وفي ذلك يقول الرومي: «إن الإنسان الذي يصبر على البعد عن الحقّ ولا يجتهد في الوصول إليه ليس إنسانًا، وإذا ما استطاع إدراك الحق، فلن يكون ذلك الحقّ على الحقيقة أيضًا. وهكذا فإن الإنسان الحقيقي هو الذي لا يتوقّف عن الاجتهاد، ويظلّ يدور حول نور جلال الحقّ دون هوادة ودون قرار. أمّا الحقّ فهو ذلك الذي يحرق الإنسان ويحيله عدمًا، ولا يكون مدركًا بعقل من العقول»[٣٧٠].

366- Søren Kierkegaard, Kierkegaard's Writings, XIX, The Sickness Unto Death, Trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, 1980, p. 13

367- Edmond Jabès, The Book of Margins, Trans. Rosmarie Waldrop, University of Chicago Press, 1993, p. 31

368- Karl Jaspers, Philosophy of Existence, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995, p. 26

369- Ibid., p. 80

٣٧٠- كتاب فيه ما فيه، جلال الدين الرومي، ص ٧٣.

وهو ما يظهر جليًا في تحليل بلوتارخ لمعنى الحرف إي E المنقوش بجانب المبدأ الفلسفي الأزلي «اعرف ذاتك» على معبد كاهنة دلفي Delphi، فيقول: «يخاطب الله كل واحد منا، وهو يخطو داخل إلى المعبد، بـ (اعرف ذاتك)، ونردّ نحن عليه بـ (إي E)، والتي تعني (أنت تكون)، واصفين إيّاه بالوصف الحقيقي الذي لا زيف فيه، لأنه ينتمي إليه وحده، ولا ينتمي إلى أي شخص آخر... فيبدو أن العبارة (اعرف ذاتك) تقف على النقيض من الحرف (إي E)، ولكن في الوقت نفسه تتوافق معها. فذلك الحرف نداء، صرخة إجلال وعبادة لله، بوصفه الوجود السرمدي؛ فذلك الحرف تذكير للإنسان البشري بطبيعته وضعفه»[٣٧١]؛ أي تذكير له بأنه عدم.

من ثَمَّ يقول سقراط: «إن دراسة الفلسفة هي دراسة الموت»[٣٧٢]، لأن الموت، بوصفه باب المعرفة الإلهيّة الممكنة، هو اكتمال معرفي ووجودي سعى إليهما الفيسلوف فكريًا وأخلاقيًا طوال حياته. ومن ثَمَّ نصل إلى نتيجة يتطابق فيها قول كيركيجارد: «في وجهة النظر السقراطية يكون كل شخص مركز ذاته، ويتمركز العالم كله في ذاته، لأن معرفته بذاته هي معرفته بالله»[٣٧٣] مع قول القديس أوغسطين: «أن أعرفك يا الله هو أن أعرف ذاتي»[٣٧٤]، على الرغم من تعارضهما السطحي. ذلك لأن الله هو علّة الوجود والقيمة والحقيقة، أي إنه الافتراض المسبق الذي تستلزمه جميع الأفكار والأفعال، والذي على الرغم من أنه لا يمكن الحديث عنه، إلا أنه لا حديث سوى انطلاقًا منه، وهو ما يتمثل في البحث السقراطي عن الإله بوصفه مصدر المثل. ومن ثَمَّ فإن استيعابنا له داخل رؤيتنا للعالم يعني أن نعبّر عن علاقتنا الصحيحة بالوجود وبالقيمة وبالحقيقة، فتتحد جميع جوانب ذواتنا معًا بلا تشظٍ.

لكن يوجد كثيرون ممن تشظّى مركزهم الجواني وعجزوا عن توحيده، مما انعكس على حياتهم بفقدان المركز، والقيمة، والاتجاه. يصف دينيس ديدرو Denis Diderot، فيلسوف التنوير الفرنسي، الخلاف الذي يستعرّ داخله بين الإلحاد والعقلانية الماديّة من ناحية وبين العمق الروحي والقيمي والأخلاقي، فيقول: «ما يثير حنقي أني وقعت في شرك فلسفة شيطانيّة أُجبر عقلي على قبولها، لكن قلبي يتبرأ منها»[٣٧٥]. فمن ناحية إذا غاب الجانب السماوي بشكل تام، سيغيب معه كل ما هو بين الوجود والعدم، مثل الحقيقة، والقيم الأخلاقيّة، والجماليّة، وغيرها. لكن من

371- Plutarch, On The 'E' At Delphi
372- Plato, Phaedo, 64a
373- Søren Kierkegaard (Johannes Climacus), Philosophical Fragments, p. 14
374- Augustine of Hippo, Soliloquies 2.1.1.
375- Lester G. Crocker, Diderot: The Embattled Philosopher, The Free Press, New York, 1966, p. 310

الناحية الأخرى إذا ظهر الإله بشكل تام، مثل مذاهب وحدة الوجود، فستلغى المساحة الموضوعية للإنسان التي يمارس فيها ذاتيته، فتنسحق الذات تحت وطأة الظهور الإلهي اللانهائي وتستسلم للواقع تمامًا، فتنعدم معياريّة جميع القيم الأخرى.

والحقيقة أن جميع التأويلات الدينيّة تقف بين هذين النقيضين بدرجات متفاوتة وفق مساحتي اللاهوت الإثباتي واللاهوت السلبي في كل تأويل منها. فتصوّر إله التطبيق القرآني الصالح لكل زمان ومكان، ليس هو تصوّر إله المقاصد القرآنية الصالحة لكل زمان ومكان، من حيث درجة الظهور، ومن حيث حدود الفعل الإنساني. ومن ثَمَّ نتبين أن صمت الإله هو ما يعطي الإنسان المساحة لكي ينطق، فتتجلّى ذاته الخالقة الحرّة في حركة أشبه بالتزميت Tzimtzum الكابالي، حيث لزم على الإله الانسحاب ذاتيًا [الانقباض] حتّى يفسح مجالًا للوجود المخلوق، فزمّ نوره حتّى أصبح نقطة في مركز دائرة الوجود.

من ثَمَّ «كان لزامًا على الإله أن يكون محتجبًا»[٣٧٦]، «فقد كانت حياتي، حتّى هذا اليوم، هي صوته الذي يتغنّى باسمه»، وفق تعبير الكاتب الياباني شوساكو اندو Endo Shusaku في ختام رائعته «الصمت». وبهذا تصبح مسؤولية الإنسان إدخالَ المطلقات إلى العالم الوقائعي عبر الأحكام الحدسية التي تربط بين الفعل والقيمة الكامنة فيه، أي في رسم تطبيقات المطلقات بشكل مقيّد تاريخيًا، مثل التطبيقات الجمالية والأخلاقيّة. لكن هذا التجلّي داخل العالم هو تجلٍّ تاريخي ومن ثَمَّ فهو لا يظهر القيمة الخالصة في ذاتها، وإنما تختلط داخله عدة قيم بمساحات مختلفة تبعًا لذات المرء وأولوياته، مع عديد العناصر التاريخيّة والثقافيّة والاجتماعيّة بدرجاتها المختلفة. وهذا هو سبب نسبيّة التطبيقات الأخلاقيّة تاريخيًا واختلافها من ثقافة إلى أخرى، رغم كونها جميعًا ترمز إلى القيمة المطلقة المتعالية. ومن ثَمَّ يلزم إدراك أنه لا نسبيات بدون مطلقات، لأن الأخيرة هي التي ترسم حدود الأولى، أي تؤسس وجودها.

لكن في الوقت نفسه يلزم أيضًا، كما يقول كيركيجارد، «إيجاد الغرض، إدراك ما يريده الله حقًا؛ الأمر الضروري هو العثور على الحقيقة التي هي حقيقة بالنسبة إلي، لإيجاد الفكرة التي أنا على استعداد للعيش والموت في سبيلها»[٣٧٧]. وإذا تأمّلنا نصيحة الشاعر الألماني ريلكه إلى

376- John Hick, «Mystical Experience as Cognition» in «Mystics and Scholars: The Calgary Conference on Mysticism 1976», p. 50

377- Søren Kierkegaard, Søren Kierkegaard's Journals and Papers: Autobiographical, 1829-1848, Volume 5, Part 1, Indiana University Press, 1978, p. 34

الشاعر المبتدئ عندما قال: «توغّل في ذاتك، واعرف السبب الذي يأمرك بالكتابة؛ وانظر إذا ما كان قد نشر جذوره في أعماق قلبك؛ تساءل عمّا إذا كنت ستموت إذا مُنعت من الكتابة. فالعمل الفني الجيد ينشأ بدافع الضرورة... ثم احمل هذا المصير على عاتقك، وتحمّل ثقله وعظمته، دون أن تسأل عن المكافأة التي قد تأتي من الخارج»[٣٧٨]، فإننا سندرك مدى التشابه بين التجربة الحياتية والتجربة الفنية، حيث إن كلاهما تجربة دينية بالمعنى الوجودي والفينومينولوجي. وهو ما يلزم بيان كيفية رسمه لدائرة اللاهوت الإثباتي ذاتيًا حول اللاهوت السلبي؛ المركز الموضوعي.

التجربة الدينيّة

ترجع بدايات ظهور مصطلح التجربة الدينيّة إلى أواخر القرن الثامن عشر على يد شلايرماخر Schleiermacher في عمله الرئيس «عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين» عام ١٧٩٩، والذي يبدو واضحًا من عنوانه أنه مُوجّه إلى مثقفي عصره الذين احتقروا الدين. تأثر شلايرماخر في شبابه بالحركة الرومانسيّة الألمانيّة في برلين وبالكنيسة المورافية، وهو ما نبهه إلى الجانب الشعوري والجمالي في الدين، وكأن التجربة الدينيّة تشبه كثيرًا التجربة الفنيّة في حقيقتها. فيقول شلايرماخر: إن «الدين رهبة وقداسة، حقل لا نهائي للعقل ينشأ بالضرورة من داخل كل روح طاهرة، وينتمي إلى منطقة غامضة غريبة من مناطق النفس البشرية، يسود فيها بشكل مطلق»[٣٧٩]، فالوعي الديني هو شعور ينتاب المرء عندما يحاول استيعاب الكون بأكمله في حركة واحدة [حدسية]، حيث يحدس المرء «علاقة فطرية ترتبط بالكون، وما له من مظاهر لا يمكن عقلنتها»[٣٨٠]، «فيعي المرء بشكل فوري ومباشر بأن الوجود الكوني لجميع الأشياء المتناهية هو باللانهائي ومن خلاله».

ومن ثَمَّ يصبح الدين «شعوراً بالتواصل مع المطلق، والطعم اللانهائي للمعنى، ولا يتحقق فهم الدين من دون كمال هذه الدائرة»[٣٨١]. فالنظام الكوني بوصفه علاقة سببية لانهائية يؤثر فيها

378- Rainer Maria Rilke, Letters to a Young Poet, Dover Publications, New York, 2012, p. 13

٣٧٩- عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين، فريدريك شلايرماخر، ترجمة: أسامة الشحماني، دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠١٧، ص ٥٣.

٣٨٠- المَصْدَر السَّابِق، ص ٦٨.

٣٨١- المَصْدَر السَّابِق، ص ٧٠.

كل جزء من أجزاء الكون على كل جزء آخر، يرتبط وجوديًا وحياتيًا في كل مستوياته بالإله. وتعتمد ماهية هذا الحدس أو هذه العلاقة، على تأويل المرء لها، بما أنها وعي ذاتي في الأخير، «فكل حدس أصيل وجديد للكون هو وحي». وقد تبلورت هذه الفكرة لدى شلايرماخر بصورة أكثر تحديدًا في عمله اللاحق «الإيمان المسيحي Christian Faith»، فأصبح الوعي الديني «شعورًا بالاعتمادية المطلقة على الإله»[٣٨٢]، حيث يدرك المرء أن حالته الوجودية بأكملها، وحالة كل الوجود الزمني، تعتمد على الإله بشكل مطلق في كل مستوياتها.

لكن في كل الأحوال، يظلّ المشترك بين أشكال الحدوس المختلفة كلها هو أن جميعها يتأسس على علاقة وجودية مع الإله. ولهذا فإن شلايرماخر يقول موجهًا خطابه إلى محتقري الدين الذين يتجاهلون جوهر الدين الوجودي: «لابد لكم من أن تعترفوا بأن ليس بإمكانكم فهم الدين إذا لم يكن لديكم يقين بصفته الحتمية، صنو الوجود. إن مدعاة علاقة الإنسان بالتجربة الدينيّة هو الوعي بالحاجة الوجودية إليها، تلك مسلمة تتجاهلونها بتبنيكم نظرة أحادية للوجود تحاول تفسير الظواهر من منطلقات لا يمكن لها أن تحتوي الضرورة الوجوديّة للدين. إن لكم رؤية وحيدة للكون وظواهره لا تستوعبه، لأنها محض انطباع محدود وزائل سرعان ما يتلاشى بزوال الدافع الذاتي الذي يدفعكم إليه، على خلاف الدين، إذ لا دافع له خارج إطار الوجود... إن الدين نقطة مركزيّة لدوران وجودنا، إنه نقطة التلاحم والتماهي بين الفاني والأبدي»[٣٨٣].

يصف شلايرماخر اللحظة التي يتجلّى فيها هذا الشعور للإنسان بأنها: «لحظة انتباه الإنسان لوعيه الأول، الذي يعود في خلفيته للأصول الراسبة في الأبدية، وظلام الصنيعة الأصلية للخلق، تلك التي خلفها وعي الإنسان وراءه»[٣٨٤]، وهي أيضًا: «الحظة التي تمرّ بها ولا تمرّ بها. وظاهرة حياتك هي فقط نتيجة الدائرة المستمرة لرحيلها وعودتها. إنها تكاد لا تشغل حيزًا زمانيًا على الإطلاق، فتمرّ بسرعة؛ بالكاد يمكن وصفها، فهي لا توجد أبدًا بشكل تام». ولهذا فإن تقديم وصف لهذا الشعور أمر مستحيل، إذ يقول: «أنا أعلم عن هذا

382- Friedrich Schleiermacher, The Christian Faith, W. F. Henderson Publisher, Edinbrugh, 1922, p. 7

٣٨٣- عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين، فريدريك شلايرماخر، ص ١٩٦ -١٩٧.

٣٨٤- المَصْدَر السَّابِق، ص ٨٦.

الجوهر ما يعجز عنه الوصف، وأعرف أيضًا سرعة تلاشيه، حين يقدح في الذهن بذلك الحضور العقلي المؤقت، على أن ما أردته هنا هو أن تعتقدوا بذلك، وأن تستدلوا على تلك اللحظة المتعالية؛ لأنها ما سيقودكم لقيمة النشاط الديني الإلهي، وللتعرف على العقل من زاوية أخرى. يمكنني هنا، ومن المسموح لي أيضًا، أن أتحدّث عن ذلك النشاط الإلهي، أن أومئ إليه، من دون أن أُفقده شيئًا من قدسيته»[٣٨٥].

وبما أن جوهر الدين شعور ناتج عن تجربة ذاتية، فإنه لا يمكن للغة نقل المعنى المراد لأنه متجاوز للكلمات، مثل الموسيقى. ومن ثَمَّ تصبح وظيفة الخطابات اللاهوتية والدينيّة إثارة الخبرات النفسيّة في وعي المتلقي بغرض تهيئته لخوض التجربة بنفسه. فالغرض من الكلمات هنا هو مجرد الإشارة إلى الاتجاه الذي يجب أن يسلكه المتلقي لكي يرى ما لا يمكن التعبير عنه بكلمات. فاللغة الدينيّة إيحائيّة، كاللغة الأدبيّة والشعريّة وليست لغة علميّة.

ولهذا فإن أولئك الذين ارتادوا هذا الطريق يفضّلون الصمت، يقول شلايرماخر: «إنني لا أعرف الطريق تمامًا، تلك هي أشدّ محدداتي، وهي الفراغ الذي أشعر بمكنته الكبيرة في أعماقي، ولكني في الوقت ذاته أعالجه بمنظور يغمره الاحترام لنواميس الكون. إنني لا أحدد نظري لكي يستدلّ أو يستلهم ما هو صنو الوجود، ولكني أعتقد بأن إمكانية سبر طوايا المعنى ماثلة أمام عيني، إلا أنها وبرغم انبهار عيني بها لا بد لها أن تظلّ لغزًا بالنسبة إلي»[٣٨٦]. ثم ينهي كتابه قائلًا: «اسألوا اللغة عن الدين، واقتربوا من سرّيتها فيه، أو سرّيته فيها. حاولوا البحث عن حضوره في تعابير الوجه الصامت وتقاطيع الكلام الوجيز. ابحثوا عنه بلا ضجيج ستجدونه حاضرًا لا يتراجع أو يتنازل عن موقعه وإن تعالت عليه الأصوات. أما المقدّس فسيظلّ سرًا كامنًا في كل دين، مختبئًا لا ينال منه السطحيّ المزيف ولا يقلل من شأنه التكهّن الساذج»[٣٨٧].

يرى شلايرماخر أن جوهر الدين الوجداني يسبق كونه نظامًا للمعتقدات اللاهوتية الميتافيزيقية (التحديد المؤسسي للدين)، أو نظامًا للتعاليم الأخلاقية (التحديد الكانطي للدين). فالشعور الديني يتحوّل إلى دين؛ أي إلى معرفة لاهوتية ومبادئ أخلاقية، عند صياغته في صورة مفاهيم عقليّة وعمليّة، أو بعبارة أخرى عندما نطلق على الإله اسمًا محدّدًا

٣٨٥- المَصْدَر السَّابِق، ص ٨٥.

٣٨٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٤٢.

٣٨٧- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٠٠.

ونبني له المعابد. فبدون هذا الحدس الشعوري كأساس للدين، لن تُبنى أي معتقدات أو تعاليم. ونظرًا للطبيعة الذاتية للشعور الديني، فإن التجليات الدينيّة تختلف تبعًا لعديد العوامل السياقية التاريخية مثل العوامل الاجتماعيّة، والثقافيّة، والنفسيّة، وغيرها من عوامل صناعة النسيج الإنساني. فيقول: «إذا أخذتم فكرة إله لهذا الكون من زاوية التعدّد، فإنها تتفتت إلى عدد لا نهائي من المقدّمات والمقاصد. ومن هنا تتشكّل الآلهة بعدد لا نهائي، ولا يمكن معرفة الفرق بينهم إلا عن طريق ما يناط بهم من موضوعات ونشاطات وعقائد»[٣٨٨]. فالدين هنا مثل الموسيقى، يتكوّن من مجموعة واحدة من القواعد التأسيسيّة، ولكنه يظهر بأشكال مختلفة ومتنوعة في مقطوعات الثقافات المختلفة وفق ذات كل جماعة.

من ثَمَّ يرفض شلايرماخر أن يمتدّ النقد الموجّه إلى الأديان، بوصفها أنظمة معرفيّة وأخلاقيّة، إلى الشعور الديني؛ الجوهر الإنساني الكوني المشترك بين جميع الأديان. ويرى أن أي محاولة لفعل ذلك تعني اختزال الشعور الديني في قضية معرفيّة أو فعل أخلاقي، وهو أمر خاطئ تمامًا، يجرّد الدين من جوهره الحقيقي. ومن ثَمَّ يُعدّ شلايرماخر أبًا للمسيحيّة الليبرالية Liberal Christianity، أو اللاهوت الليبرالي، التي أعادت تفسير الكتاب المقدّس وفق مبادئ التنوير والحداثة، فأصبحت التجارب الإنسانيّة جوهرَ المسيحيّة، وعلى رأسها تجربة المسيح التاريخي، بدلًا من جانبها الكنسي الخارق للطبيعة الذي غدا ذا دلالةٍ رمزيَّة خاضعة للتأويل؛ مما انعكس على حريّة فهم الدين وممارسته.

أصل الأديان

امتدّ رفض شلايرماخر لاختزال الظاهرة الدينيّة في نظمها المعرفيّة اللاهوتيّة والأخلاقيّة العمليّة ليشمل كل ما بُنِيَ عليها من تفسيرات نفسيّة واجتماعيّة لمفهوم الإله؛ التي تقول إن الإله لم يخلق الإنسان، ولكن الإنسان هو من خلق الإله. فجميع تلك التفسيرات تعتمد على أن الشعور الديني ناتج عن الهوة الشاسعة بين رغبات الإنسان وقدراته، وبالتالي يلجأ الإنسان إلى تشخيص ما هو قادر على سدّ تلك الهوة الشاسعة؛ أي الإله، بحيث يكون الإنسان قادرًا على إقامة علاقة معه وبالتالي ينجح الإنسان في سدّ تلك الهوة الشاسعة بطريقة غير مباشرة عبر الإله. فعلى سبيل المثال بالنسبة إلى فرويد Freud يصبح الإله تجليًا للأب الذي يؤدي ثلاث

٣٨٨- المَصْدَر السَّابِق، ص ١١٤.

مهام: «التحكم في قوى الطبيعة، مصالحتنا مع الموت، تعويضنا عن الآلام والأوجاع والحرمانات التي تفرضها الحياة... [وبهذا تكون] النواة الأبويّة ماثلة في جميع الوجوه الإلهيّة»[٣٨٩]. حتّى إنه يعتبر أن التوحيد بمنزلة «نفخ روح الحياة ثانية في حدث قديم يرجع إلى الأزمنة البدائيّة [عودة زعيم القبيلة]».

وعلى الرغم من أن فرويد ينتهي إلى نتيجة أن كل الأديان أوهام، إلا أنه يعرض نقطتين يمكن نقد جلّ أطروحته عبرهما دون أن يقدّم ردًا عليهما، فيقول: إن الأديان «لا سبيل إلى دحضها كما لا سبيل إلى إثباتها»[٣٩٠]، أي إن أطروحة فرويد هي محض سرديّة، قد تكون صحيحة وقد تكون خاطئة، ومن ثَمَّ لا يمكن ترجيح إحدى السرديات التفسيريّة على الأخرى إلا بناءً على مسلمة مضمرة بين مقدّمات الاستدلال، وهو ما يذكره فرويد بوضوح في إحدى خطاباته، فيقول: «أنا أقرأ الكتب [دراسات الأديان] دون أن أكون مهتمًا بها حقًا، لأنني أعرف النتائج بالفعل؛ إن غريزتي تخبرني بذلك»[٣٩١]. ولأن محرّك فرويد في دراسة الدين هو إثبات النتائج التي يعرفها مسبقًا، نجده يرفض كل ظاهرة دينيّة تتعارض مع نظريته، فعلى سبيل المثال نجده يقول: إن «الفلاسفة يتوسّعون في معنى الكلمات حتّى لا تعود تحتفظ بشيء من دلالتها الأصليّة، فتراهم يُرجعون الله إلى تجريد مبهم يبتدعونه لاستعمالهم الخاصّ، ويصوّرون أنفسهم تارة تأليهيين، وطورًا مؤمنين أمام الكون. بل قد يصوّر لهم الغرور أنهم قد توصلوا إلى تصوّر لله أسمى وأرفع بكثير، وأصفى وأنقى بما لا يقاس، وهذا بالرغم من أن إلههم لا يعدو أن يكون ظلًا لا قوام له، وخُلوًا من أي أثر من الشخصية القوية كما يرسمها المذهب الديني»[٣٩٢]، أي إن فرويد يقرّ بأن أطروحته، حتّى لو افترضنا صحتها جزئيًا، لا تمسّ جوهر الدين الذي تشترك فيه كل تجليات الظاهرة الدينيّة.

يكفي هنا وضع تحليل هوبز لتعدّد الآلهة بجانب أطروحة فرويد لبيان عوارها، «هذا الخوف المستمر الذي يصاحب الجنس البشري دائم جرّاء جهله بالأسباب، كما لو كان في الظلام، لا بد أن يكون له موضوع ما... وقد يكون هذا هو المعنى في قول بعض الشعراء

٣٨٩- مستقبل الوهم، فرويد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، ص ٢٥-٢٧.
٣٩٠- المَصْدَر السَّابِق، ص ٤٣.
391- Ernest Jones, The Life and Work of Sigmund Freud: Vol. 2, Basic Books, 1961, p. 288
٣٩٢- مستقبل الوهم، فرويد، ص ٤٥.

القدامى إن الآلهة قد خلقها في البداية خوف الإنسان؛ وهذا صحيح جدًا فيما يختصّ بالآلهة (أي بآلهة الوثنيين المتعددة). غير أن الاعتراف بإله واحد أبدي لامتناهٍ وكليّ القدرة يمكن التوصّل إليه بسهولة أكبر من خلال رغبة البشر بمعرفة أسباب الأجسام الطبيعيّة وميزاتها وطرق عملها المتعدّدة، بدل خوفهم ممّا قد يصيبهم في الزمن الآتي. وهكذا؛ فإن الذي يستدلّ بتفكيره بأي أثر يراه على السبب التالي والمباشر له، وبه إلى سبب السبب، وينغمس بعمق في ملاحقة الأسباب، سوف يتوصّل في النهاية إلى وجوب وجود محرّك أول (كما اعترف الفلاسفة الوثنيون أنفسهم)، أي سبب أوّل وأبدي لجميع الأشياء، وهذا ما يقصده الناس بتسمية الله: كل هذا دون التفكير بحظهم، الذي يخلق الاهتمام به ميلًا إلى الخوف، كما يمنع المرء من البحث في أسباب الأمور الأخرى، وبالتالي يسمح بالادّعاء بآلهة متعدّدة بتعدّد البشر الذين يدّعون وجودها»[٣٩٣].

كمثال آخر؛ نجد فيورباخ Feuerbach يقول في معرض تحليله للمسيحية: «إن الإلهي ليس هو سوى البشري، أو بالأحرى الطبيعة البشرية المطهرة، المحررة من حدود الإنسان الفردي وقيوده، بعد أن أصبحت موضوعية، أي بعد تأملها وتوقيرها بوصفها كائناً آخر خارج عن الإنسان. لذلك، فإن جميع صفات الطبيعة الإلهيّة هي صفات للطبيعة البشرية»[٣٩٤]، فالإله هو تجلٍّ للإنسان الكامل الذي يسعى إليه كل إنسان فيصوّره خارجه. وهو ما تحوّل في مرحلة تحليله لجوهر الدين إلى إن الإله تشخيص للطبيعة، لأن «الصفات التي تتضمّن وتعبّر عن الاختلاف بين الكائن المقدّس والكائن البشري هي أصلًا وبوضوح صفات للطبيعة فقط»[٣٩٥]، بل إن صفة غموض الإله هي أيضًا ناتجة عن أن «الطبيعة بالنسبة للإنسان، وخصوصًا المتديّن، كائن غامض لا يمكن إدراكه حسيًا»[٣٩٦].

ظلّ فيورباخ في تحليلاته أسيرًا لثلاثة تصورات أساسية: التصوّر المسيحي للإله باعتباره الإنسان الكامل، والتصوّر الهيجلي للمطلق باعتباره فكرة معقولة تامة، وأخيرًا التصوّر المادي

٣٩٣- اللفياثان، توماس هوبز، ص ١١٦-١١٧.

394- Ludwig Feuerbach, The Essence of Christianity, Trans. George Eliot, Dover Publications, New York, 2008, p. 12

٣٩٥- أصل الدين، فيورباخ، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩١، ص٤٩.

٣٩٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ٥٢.

الذي يحصر الوجود في المحسوس فحسب. ونتيجة للتصوّر الأوّل يقول: إن «الآلهة أناس خارقون وكائنات خارقة»[٣٩٧]، ولهذا كان يعتمد على تحليله لتصرفات الآلهة الإغريق في ملاحم هومر، وهو الأمر المشترك بين المسيحيّة والإغريقيّة، كما بيّن هيجل.

ونتيجة للتصوّر الثاني كرّر الخطاب الهيجلي الرافض للاهوت السلبي نفسه، لكن مع صبغة براجماتيّة، قائلًا: «ما ليس له خواصّ أو صفات ليس له تأثير عليّ؛ وما ليس له تأثير عليّ، ليس له وجود بالنسبة إلي. إن إنكار كل صفات الكائن يعادل إنكار وجوده ذاته. فالكائن الذي لا صفات له يستحيل أن يكون موضوعًا للعقل؛ ومثل هذا الكائن يكاد يكون غير موجود. فعندما يحرم الإنسان الله من كل صفاته، لا يصبح الإله سوى كائن سلبي. وبالنسبة إلى الرجل المتدين حقًّا، فإن الله ليس كائنًا بلا صفات، لأنه بالنسبة إليه كائن ثبوتي حقيقي... إن نفي الصفات الثبوتية عن الطبيعة الإلهيّة ليس سوى نفي للدين ذاته... إلحاد مستتر»[٣٩٨].

أمّا التصوّر الثالث فقد دفع فيورباخ إلى إسقاط العقل عن المطلق، فلم يتبقَ من التصوّر الهيجلي سوى الطبيعة المادية التي أملت عليه موقفًا إلحاديًا، فيقول: «الوجود الحقيقي المحسوس هو ذلك الذي لا يعتمد على نشاطي العقلي، وإنما ذلك الذي أتأثّر به بشكل لا-إرادي... لذلك يجب أن يكون وجود الله في الفضاء، بشكل عام، وجودًا نوعيًا محسوسًا. لكن الله لا يُرى، ولا يُسمع، ولا تُدرِكه الحواس... ومن ثَمَّ كانت النتيجة الحتميّة لهذا التناقض هي الإلحاد»[٣٩٩].

من ثَمَّ اتسمت تحليلاته بأمرين: الأمر الأوّل: تناقضها، لأنها استندت إلى مسلمة تجريبيّة ماديّة ترفض المنطق واستدلالاته، فإذا كان قد اعتمد على إظهار تناقضات اللاهوت المسيحي في كتابه الأشهر «جوهر المسيحيّة»، إلا أنه رفض قبول الضرورة المنطقيّة التي مفادها كون الإله السبب الأوّل، (ذو الغيريّة التامّة)، فيقول: «أنا مدين بوجودي فقط إلى الكائنات التي أراها وأشعر بها، أو التي هي على الأقلّ ملموسة ومحسوسة... أنا مدين بوجودي فقط إلى طبيعة من النوع الذي أعيش فيه، إلى طبيعة تتوافق معها طبيعتي... فلماذا إذن يلزم عليّ تجاوز الطبيعة؟ لن يكون هذا مبرّرًا إلا إذا كنت أنا نفسي فوق الطبيعة... إن العلة الأولى باعتبارها

٣٩٧- المَصْدَر السَّابِق، ص ٧٧.

398- Ludwig Feuerbach, The Essence of Christianity, p. 12 – 13

399- Ibid, p. 165-166

العلة الكونيّة، علّة كل الأشياء دون تمييز، هي مجرّد مفهوم، فكرة خياليّة؛ لديها أهميّة منطقيّة وميتافيزيقيّة فقط، لكن ليس لها أهميّة طبيعيّة»[400]، ولهذا فإن عمليات «استنتاج الحقيقي من المجرّد قد ثبت أنها ليست سوى ألاعيب منطقيّة»[401].

الأمر الثاني: قصور تحليلاته، كما يظهر في تجاهله لكلّ تجليات الظواهر الدينيّة التي تقدّم تصوّرًا مختلفًا للإله عن المسيحيّة، كأديان الشرق الأقصى على سبيل المثال لا الحصر، أو في اختزاله لمعاني الرؤية الدينيّة للعالم مثل ادعائه أنه «إذا ما وقفت الشمس دائمًا في السماء فإنه ما كان لها أبدًا أن تضطرم نار العاطفة الدينيّة في الإنسان. وعندما كانت تختفي عن عين الإنسان وتصيبه بأهوال الليل، وعندما كانت تعاود الظهور ثانية كان يركع على ركبتيه أمامها، وقد غلبته الفرحة لعودتها غير المتوقعة»[402]، ولكننا نجد عديد الأمثلة المضادة لهذا الادعاء بداية من أفلاطون، الذي رأي في الشمس مثالًا للإله كمصدر للحياة بعيدًا عن حركتها، إلى قصّة النبي إبراهيم في القرآن الذي آمن بالمبدأ الثابت الذي لا يأفل والمتجاوز للشمس، إلى الكاتب الإنجليزي جون دينيس الذي يصف الشمس في عمله «أسس النقد الشعري» بأنها: «جرم ضخم وعظيم، المستقرة على قمّة هرم الخلق المرئي، فتقدّم أسطع صورة مادية للألوهة».

الحقيقة أن هذه التفسيرات النفسيّة كلّها تظلّ محض تكهنات لأنها ليست شاملة لكل تجليات الظاهرة الدينيّة، ولا هي نافية للسرديّة المعاكسة؛ إن الإله خلق الإنسان. لأنه حتّى لو كان دور الإله الوظيفي هو إشباع حاجات الإنسان، فإن ذلك لا يستلزم أن تكون حاجات الإنسان هي التي خلقت الإله، كما لا يستلزم أيضًا أن الإله هو من خلق الإنسان. فكلا الفرضيتين تتناسب مع الملاحظة السابقة، لأنه من الطبيعي إذا كان الإنسان هو خالق الإله، أن يخلقه بالشكل الذي يشبع حاجاته، ومن الطبيعي أيضًا أنه إذا كان الإله من خلق الإنسان، فإنه سيخلقه بشكل تتجلّى فيه العناية الإلهيّة بحيث تشبع حاجاته. وهو ما ينعكس على خطاب الوحي، فمن الطبيعي بالنسبة إلى المؤمن أن يأتي خطاب الخالق للمخلوق على صورة مفهومة للمخلوق، تخاطب احتياجاته من ناحية وترسم له مسار الارتقاء الأخلاقي والروحي من الناحية الأخرى. ومن ثَمَّ لا يمكن استخلاص مما سبق أي فرضية حتمية عن أصل الدين.

400- Ludwig Feuerbach, Lectures on the Essence of Religion, Eleventh Lecture

٤٠١- أصل الدين، فيورباخ، ص ٦٨.

٤٠٢- المَصْدَر السَّابِق، ص ٦٩.

حتى إذا فرضنا صحة تلك التفسيرات، فأقصى ما يمكننا قوله هو إنها صحيحة بوصفها تفسيرات جزئيّة لبعض تجليات الظاهرة الدينيّة، وليس لجوهر الظاهرة الدينيّة، فأي عملية وصفية هي عملية انتقائيّة بحكم طبيعتها الاستقرائيّة. ومن ثَمَّ يكفي وضع أمثلة مضادّة؛ مثل إله الفلاسفة أمام فرويد، والفراغ البوذي أمام فيورباخ، لبيان أن تفسيراتهم اختزالية، وقاصرة، وعاجزة عن تقديم تفسير كليّ لظاهرة معقدة ومتشعبة مثل الظاهرة الدينيّة.

يشمل هذا النقد أيضًا التفسيرات الاجتماعيّة للدين، مثل أطروحة دوركايم Émile Durkheim التي ردّ فيها الدين إلى الاجتماع، وردّ الضمير إلى قوى المجتمع، وردّ الإله إلى المجتمع أو الطوطم الذي يرمز إليه [الشيء المادي الذي يرمز إلى وحدة الاجتماع مثل أعلام الدول في العصر الحديث]. فإذا كان المقدّس يمثّل مصالح المجموعة ووحدتها، فإن مفهوم دوركايم للمقدّس لن ينطبق على الإله المحتجِب الذي لا يمكن للغة، الأداة الأساسيّة للتواصل الاجتماعي، الحديث عنه، والذي تَظهر أعلى صور تبجيله في الانعزال الصوفي الصامت، وهو ما ينتمي إلى فئة المدنّس عند دوركايم [الاهتمامات الفردية]. وهو ما انتبه إليه دوركايم لكنه صرفه على أساس كون عنصر الغموض «ظهر متأخّرًا للغاية في تاريخ الأديان»[٤٠٣]. وحتى في شرحه لعنصر الغموض اكتفى بالغموض الوظيفي لآليات الطبيعة، ومن ثَمَّ تجاهل بحثه النزوع الفردي الديني وسؤال الوجود بالكليّة.

إذا عدنا إلى شلايرماخر، سنجده يستبق وجود هذه المناهج التفسيريّة الاختزاليّة وينتقدها بشدة، فيقول: «إن من يُدرج فهم الدين بنهج، ووفقًا لمبدأ وغاية ثابتة، ويحاول أن يضفي على الوجود نسقًا من المعالم الثابتة، فهو إنما يقوم بمحاصرة سيرورة عملية التأويل والفهم وتحجيمها، ويدخل من حيث يدري، أو لا يدري، في مواجهة مستمرة مع كل ما لا ينسجم وإيقاعه، فيعدّه نشازًا مثيرًا للاشمئزاز»[٤٠٤]. فمعظم من هم خارج رؤية معينة للعالم يختزلون جوهرها فيما يرفضونه بها، ومن ثَمَّ يفشلون في فهمها أو تحليلها، ومعظم من هم داخل رؤية معينة للعالم يختزلون جوهرها فيما يقبلونه بها، ومن ثَمَّ يفشلون في فهم إمكانية اختلاف تصوّر الآخرين لها. ولهذا دعا شلايرماخر إلى فهم الدين من داخل الدين، أي بوصفه تجربة من منظور المؤمن.

403- Emile Dürkheim, The Elementary Forms of Religious Life, Trans. Karen E. Fields, The Free Press, New York 1995, p. 23

٤٠٤- عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين، فريدريك شلايرماخر، ص ٧٨.

أدى هذا الاتجاه إلى ظهور دراسات سيكولوجيّة الدين، أي دراسات فينومينولوجية للتجربة الدينيّة كما تبدو لصاحبها، ولعلّ أهمها دراسة الفيلسوف الأمريكي ويليام جيمس، في كتابه «تنويعات التجربة الدينيّة The Varieties of Religious Experience». يرى ويليام جيمس «أنه لا يوجد تعريفٌ واحد لكلمة دين، وتكفي حقيقة وجود تعريفاتٍ كثيرة جدًا ومختلفة جدًا عن بعضها البعض لإثبات أن كلمة (دين) لا يمكنها أن تدلَّ على أيّ مبدأ أو جوهرٍ واحد، وإنما هي اسمٌ جامع، لكن العقل التنظيري يميل دومًا إلى تبسيط الموضوعات التي يتناولها على نحوٍ مفرط. وهذا هو جذْرُ كل النزعات الإطلاقية والدوغمائية المتحيِّزة التي ابتُلي بها كلٌّ من الفلسفة والدين»[٤٠٥]. وعندما قصر بحثه على الدين بوصفه «المشاعر التي يشعر بها الأفراد، والأفعال التي يقومون بها، والتجارب التي يختبرونها في عزلتهم على قدر ما يعون أنفسهم بوصفهم في علاقةٍ مع ما يعتبرونه الله، أيًا كان»[٤٠٦]، ترك لأصوات الناس حقَّ تبليغ التجارب الدينيّة التي مرُّوا بها، بتنويعاتها المختلفة، وطيف مشاعرها الواسع بقدر تَعَقُّد الإنسان، وبالأخصّ التجارب الصوفيّة التي يرى أنها منبعُ كلّ الأديان.

فوجد أن العاطفة الدينيّة ليست شيئًا واحدًا محددًا؛ بل هي اسم جامع «يدلُّ على العديد من العواطف التي قد تتناوب الأشياء الدينيّة على إثارتها فينا؛ فهناك الخوف الديني، والحبُّ الديني، والرَّوْع الديني، والبهجة الدينيّة... إلخ»[٤٠٧]. ذلك على الرغم من أن معايير جيمس هنا قد أغرته بوصف تدين فولتير الربوبي والتدين الرواقي بأنها «تجارب فلسفيَّة عوضًا عن دينيَّة»، لأنها باردة وعقلانية وبلا انفعالات سيكولوجيّة تُذكر. ومن ثَمَّ كانت المحصلة النهائية لكتابه التأكيد على التنويعات الهائلة التي تبديها الحيوات الروحيّة للبشر المختلفين، إذ يقول: «لا يمكن للمرء أبدًا سبر أغوار أيّ عاطفة أو التكهُّن بإلزاماتها وهو يقف خارجها. لكن عندما تستثار فيه هذه العاطفة، يفهم، في وهج استثارتها، كل ما كان مستعصيًا على الفهم، وكل ما كان غامضًا عند النظر إليه من الخارج يصبح جَلِيًّا واضحًا... إن الطريقة السليمة الوحيدة، إذا كنا نقف خارج نور تلك العواطف، هي أن نراقب أولئك القادرين على الشعور بها، وأن نسجّل ما نلاحظه بكل أمانة»[٤٠٨].

٤٠٥- تنويعات التجربة الدينية، ويليام جيمس، ص ٧٥.

٤٠٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ٧٩.

٤٠٧- المَصْدَر السَّابِق، ص ٧٦.

٤٠٨- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٧٢-٣٧٣.

استنادًا إلى هذا البحث التجريبي، رفض جيمس النزعة الاختزالية للدين وللعاطفة الدينية، ومن ثَمَّ كان صدامه مع أصحاب المذهب العلمي والهيجلي. وقد قدمت تلك النزعة ما احتاج إليه كارل يونج Carl Jung فلسفيًّا لينشقَّ على أفكار أستاذه فرويد عام ١٩١٢. لهذا وصف يونج عقل جيمس بأنه خالٍ من الانحيازات الفكرية المسبقة، وهو الأمر الذي سمح له بأن يكون عقلًا صافيًا وواسع النطاق، حتّى إنه جعل يونج يرى «أن آفاق النفس البشرية تتسع إلى ما لا يُقاس [علميًّا]»[٤٠٩].

كما يمتدّ النقد نفسه ليشمل إجابات سؤال الشكل الأوّل للدين. فقد كان يُعتقد أن الطوطمية Totemism والفيتشية Fetishism والسحر أشكال مبكرة للدين، وأن الدين تطوّر من الإحيائية Animism إلى الشركية Polytheism إلى التفريدية Henotheism [التوحيد غير الحصري: عبادة إله واحد مع قبول وجود أو احتمال وجود آلهة أخرى] إلى التوحيد الحصري Monotheism. ثم ظهرت أطروحة التوحيد الأصلي Urmonotheismus على يد أندرو لانغ Andrew Lang عام ١٨٩٨م، الذي حاجج بأن «رغبة الإنسان في إيجاد علّة منطقيّة للكون هي التي قادته إلى الإيمان بالله. إذ إن استجابة الإنسان للمؤثرات الخارجية، بالإضافة إلى ميله نحو التجسيد، يعطيه هذه الفكرة عن شخص إلهي، كائن أعلى»[٤١٠]، لكن قابله صمت تامّ من المجتمع العلمي، لا بالقبول ولا بالرفض وكأن شيئًا لم يكن.

وهو ما تغيّر عند صدور كتاب «أصل الدين ونموه» عام ١٩١٢، لويلهلم شميت Wilhelm Schmidt، فقد امتاز هذا الكتاب بمنهجيته في الرد، إذ بدأ شميت بعرض عديد الأمثلة المضادة للأطروحتين السابقتين لدى عديد القبائل البدائيّة التي لم تصلها موجات التأثير التوحيدي الإبراهيمي. ثم ردّ أطروحة التفسير التطوري إلى الرؤية المادية للعالم من ناحية وإلى الاعتقاد الخاطئ بأن أفراد القبائل البدائية أقلّ عقلًا من أفراد الحضارات المتطورة، وأن التوحيد مفهوم يستلزم عقلًا ذا قدرات عليا، ومن ثَمَّ فإنه من الطبيعي ألا تعرف العقول البدائية هذا المفهوم[٤١١]. ويردّ شميت على ذلك قائلًا إنه في لحظة إدراك العقل البدائي لمفاهيم الوجود والطبيعة وصناعة

409- Eugene Taylor, «C.G. Jung and the Boston Psychopathologists, 1902-1912» in «Carl Jung and Soul Psychology», Routledge, 2013, p. 141

410- E. E. Evans-Pritchard, Theories of Primitive Religion, The Clarendon Press, Oxford, 1965, p. 103

411- Wilhelm Schmidt, The Origin and Growth of Religion, Methuen Amp Co. Ltd, London, 1935, p. 170-171

الأشياء، يصل إلى مفهوم الإله باعتباره شخصًا عظيمًا وغير طبيعي، بحيث يكون أبًا للوجود وصانعًا لموجودات الطبيعة، و«لا يوجد في ذلك ما قد يتجاوز القدرات الذهنية المحدودة لأي كائن يمكن تسميته إنسانًا»[٤١٢]. ثم يحاول شميت إثبات وجود توحيد بدائي لدى عديد القبائل في صورة إيمانهم بإله السماء المتعالي، وحتى إيمانًا بالخلق من العدم[٤١٣].

أثارت تلك الأطروحة نقاشًا حادًا بين مدارس التفسير الأنثروبولوجي للدين حتّى الخمسينيات من القرن الماضي، وانتهت إلى رفض تأكيد وجود توحيد أصلي كوني، بسبب وجود أمثلة مضادة لذلك، لكن أيضًا انتهت في الوقت نفسه إلى قبول نقد شميت للأطروحات التطورية. ومن ثَمَّ اتجه الكثيرون إلى دراسة تطوّر المحتوى التاريخي للدين نفسه، وهو ما عبّر عنه إلياد بقوله: «مما لا شك فيه أن هناك إيمانًا يكاد يكون عالميًا بكائن إلهي سماوي خلق الكون... لكن لا يمكننا القول على وجه اليقين بأن عبادة إله السماء كانت الاعتقاد الأوّل والوحيد لدى الإنسان البدائي وأن جميع الأشكال الدينيّة الأخرى قد ظهرت بعد ذلك وأنها تمثل انحرافًا عن هذا الاعتقاد الأصلي. على الرغم من أن الاعتقاد بإله السماء الأعظم موجود عمومًا بين أكثر صور المجتمعات البدائية قدمًا. ويبدو لي، على أية حال، أن هذا الاعتقاد لن يستبعد بالضرورة جميع الأشكال الدينيّة الأخرى»[٤١٤]. فيخلص إلى: «إن مؤرخ الأديان يعلم الآن أنه لا يمكن الوصول إلى أصل الأديان... لأنه لا توجد ظاهرة دينيّة خالصة. فدائمًا ما تكون الظاهرة الدينيّة ظاهرة اجتماعيّة واقتصاديّة ونفسيّة، وبطبيعة الحال، ظاهرة تاريخيّة، لأنها تحدث في الزمن التاريخي وهي مشروطة بكل ما حدث من قبل»[٤١٥].

يحذّرنا إلياد من الخلط بين أسباب تجلي ظاهرة دينية تاريخيًا على نحو معين، وبين جوهر الظاهرة الدينيّة السابق على كل تجلياتها التاريخية، مثلما نعجز عن فهم جوهر الوجود الإنساني الثابت والذاتي من مجرد دراسة لحظة تاريخية محددة لأنها ستهمل الجوهر الثابت، أو من مجرد دراسة التكوين البيولوجي للإنسان بشكل موضوعي لأنها ستهمل الذاتي. فالإنسان لا يمكن

412- Ibid, 178

٤١٣- على سبيل المثال، لدى قبيلة الوينيباجو Winnebago في أمريكا الشمالية، وقبيلة Tuamotuan في البولينزيا الفرنسية، وقبائل جزر ماريانا Mariana Islands جنوب اليابان، وغيرها، سردية للخلق بحيث يخلق الإله من أفكاره وبكلماته.

414- Mircea Eliade, Patterns in Comparative Religion, Trans. Rosemary Sheed, Sheed & Ward, New York, 1958, p. 38, 54

415- Mircea Eliade, «The Quest for the 'Origins' of Religion» in «History of Religions» Vol. 4, no. 1, 1964, p. 154–169

اختزاله، وكل ظاهرة تمسّ الجوهر الجواني للإنسان، لا يمكن اختزالها أيضًا. فالاختزال إلى نموذج مبسَّط لا يؤدي إلا إلى وضوح وهمي خادع على صورة سجن مفاهيمي، صورة تحتجزنا باعتبارنا أسرى، أي سيؤدي إلى إغفال التفاصيل والتشويه، حيث سنُسقط من المشهد عائلة معقدة من الحالات، فنعمي أنفسنا عن الفروق الدقيقة والتعقيد باسم الدقة الزائفة والتعميم الشامل. فعلى سبيل المثال، يقول فيتجنشتاين إنه إذا أحرقنا شخصًا حتّى أصبح رمادًا، ثم وصفنا الرماد بأنه «كل حقيقته»، فإن «قول هذا قد يكون له سحر معيّن، ولكن سيكون مضللًا تمامًا».

لهذا يلزم التأكيد على عدم وجود علاقة حتميّة بين الدلالات الإثباتية الظاهرة في التجليات التاريخيّة للدين وبين جوهر الدين. فمن اكتفى بالتطلع إلى جمال النجوم غاب عنه جلال السماء المظلمة التي تظهر تلك النجوم على صفحتها وتختفي. ولهذا «كلما تطوَّرت نظرة البشر إلى الطبيعة والنُّظم الاجتماعيّة تدريجيًّا مع مرور فترةٍ زمنيَّة قد لا تزيد عن بضعة أجيال، يصبح المناخ العقلي السائد غير ملائمٍ لتصوراتٍ عن الله كانت في وقتٍ سابقٍ تصوراتٍ مقبولة تمامًا: تسقط الآلهة القديمة تحت المستوى المقبول دنيويًّا، ولا يعود من الممكن الإيمان بها»[٤١٦]، لتظهر آلهة جديدة بصفات إثباتية جديدة. ومن ثَمَّ يمكن القول إنه من السهل أن تموت الآلهة الظاهرة، لأن كل ما هو ظاهر متعيّن، وكل ما هو متعيّن مفهوم، يقول ابن عربي: «لو عُلِمَت أحيط بها، ولو أحيط بها حُدَّت، ولو حُدَّت انحصرت، ولو انحصرت مُلِكَت»[٤١٧]، ولا يكتمل الفهم إلا بموت المفهوم.

لكن من المستحيل قتل الإله السلبي أبدًا بوصفه العلة الأولى ذات الغيرية التامة. وهو ما يمثل جوهر الدين، لأن ذلك الجوهر ليس أحد الجوانب الحياتية التي قد تظهر أو تغيب بحسب الاعتبارات الثقافيّة والاجتماعيّة التي تختلف من شخص إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى، وإنما يكمن في سؤال الوجود ذاته بشكل موضوعي. ومن ثَمَّ «لا يكمن سؤال الدين في كيفيّة التصرّف الذاتي [السؤال الأخلاقي والغاية الأخروية]، بل يكمن فيما عليه الذات وما ليست عليه [التحقق الوجودي الموضوعي]. فلا علاقة بين جوهر الشكل الديني للحياة وبين التعارض بين الإله الكامل والإنسان الناقص. وهذا هو السبب في أن بعض المفكرين يخطئون

٤١٦- تنويعات التجربة الدينية، ويليام جيمس، ص ٥٥-٥٨.

٤١٧- الفتوحات المكية، ابن عربي، الجزء ٢، ص ٥٩٧.

عندما يحاولون تأسيس الحاجة الدينيّة الروحيّة على فكرة النفس غير الكاملة التي تتوه أثناء بحثها [سواء أكان بحثها عن الكمال أو عن غاية]. إن خطأ المرء، وفق المعنى الديني، لا يتعلق بالغايات الذاتية، بل يتعلق بشكّه في وجوده ذاته»[٤١٨].

إذا كان أرسطو قد وصف الفلسفة الأولى، الميتافيزيقا، بأنها علم دراسة «الوجود بما هو وجود» أي «إدراك العلل الأولى»[٤١٩]، فإن الدين، قبل كل شيء، هو ميتافيزيقا فلسفية موجبة تصوّر ماهية العلّة الأولى بوصفها إجابة سؤال الوجود، أي إنه الصفحة الأولى في كتاب سردية الوجود، أو بتعبير الكندي في وصفه للفلسفة: «علم الحقّ الأوّل الذي هو علّة كلّ حقّ». يقول هربرت سبنسر: «يمكن تعريف العقيدة الدينيّة بأنها نظرية عن العلة الأصلية للكون... فما يجمع الأديان المتعارضة هو اقتناعها الضمني بأن وجود العالم بكل ما فيه وكل ما يحيط به، لغز غامض يحتاج للتفسير»[٤٢٠]. ويقول إلياد: «تُظهر كل أسطورة كيف وُجِد الواقع، سواء أكان الواقع ككل، أو الكون، أو مجرد جزء، مثل جزيرة، أو نبات من نوع ما، أو تأسيس إنساني. والتعرف إلى الكيفية التي وُجدت بها الأشياء يعني شرحها، وهو في الوقت نفسه أيضًا يكون إجابة، بشكل غير مباشر، على سؤال آخر: لماذا وُجِدت؟ فالسؤال عن السبب مُتَضمن دائمًا السؤال عن الكيفية، بسبب أن معرفة الكيفيّة التي ولِد بها شيء هو الكشف عن تدفق المقدّس في العالم، والمقدّس هو السبب النهائي لكل الوجود الحقيقي»[٤٢١].

فالإيمان بوصفه اعتقادًا ذاتيًا في إله ظاهر هو «وعاء مقدّس يضع فيه كل واحد حسب طاقاته ما يستطيع أن يضحّي به من مشاعره وعقله وقدرته على التصوّر»[٤٢٢]، أمّا وجود ذلك الوعاء المقدّس من الأساس فهو استلزام عقلي موضوعي نتيجة إجابة سؤال الوجود؛ العلة الأولى، واجب الوجود، ذو الغيرية التامة، أي الإله المحتجِب. يقول ماكس مولر: «إذا أنصتنا بانتباه سنسمع في جميع الأديان نفس صرخة الروح في صراعها المحموم لتصوّر ما لا يمكن تصوّره، ولنطق ما لا يمكن نطقه»[٤٢٣].

418- Nishida Kitaro, Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview, Trans. David A. Dilworth, University of Hawaii Press, 1987, p. 76

419- Aristotle, Metaphysics, 4.1003a

420- Herbert Spencer, First Principles, p.43-44

421- Mircea Eliade, The Sacred and the Profane, p. 97

٤٢٢- جوتة والعالم العربي، كاتارينا مومزن، ترجمة: عدنان عباس علي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٥، ص ١٤٧.

423- Max Miiller, Introduction to the Science of Religions, Longmans, London, 1893, p. 14

من ثَمَّ نتبيّن أن داخل كل تصوّر إلهي ظاهر، أيًا كان نوعه، يوجد تصوّر موضوعي لإله محتجب، بوصفه علّة الوجود، وهو ذو الغيرية التامة، الذي ليس كمثله شيء، أي «الإله فوق الإله God above God الذي يتعامل مع الجميع، حتّى أولئك الذين لا يملكون اسمًا له، ولا حتّى الله»(٤٢٤)، فبالرغم من كونه «إلهًا خفيًا فوق آلهة الأديان، لكنه موجود في كلّ تلاقٍ [وجودي] بين البشري والإلهي»(٤٢٥). يقول القديس جيروم: «هناك طبيعة واحدة فقط لله. لأن الوجود المطلق ليس مشتقًا من أي مصدر آخر، ولكنه له وحده»(٤٢٦). ذلك لأننا، وفق كانط، «نحسب هذه العلة السامية، علّة ضرورية ضرورة مطلقة لأننا نجد أنه من الضروري لنا إطلاقًا أن نرتفع وصولًا إليها، إذ ليس لدينا أي سبب كي نرتفع أعلى منها بعد. ولذا نرى عند كل الشعوب، ومن خلال أغلظ تعدد للآلهة، بصيصًا من التوحيد يصلها لا بالتفكّر ولا بالاعتبار المتعمق فحسب، بل تبعًا لتدرج فهم الفاهمة العاميّة في دروبها الطبيعيّة»(٤٢٧).

أمّا اختلاف التصوّرات الإلهيّة، وما يرتبط بها من عقائد، فيرجع إلى اختلاف ما يتم إثباته من صفات بشكل ذاتي في كلّ ماهية إلهية ظاهرة. فتأويل معنى الغيرية ورسم حدودها هو ما يرسم حدود مساحتي اللاهوتين الإثباتي والسلبي في كل تصوّر إلهي. وفي ذلك يقول باسكال: «فالله خفي، وأي دين لا يقول ذلك كاذب، وأي دين لا يوضّح سبب ذلك لا يعلمنا بشيء»(٤٢٨). فكلّ مصادر اللاهوت الإثباتي، من وحي، وتجارب صوفيّة، وتأمّل فلسفي، وغيرها، تقيّد نطاق اللاهوت السلبي بشكل ذاتي لتظهر الإله مفاهيميًا ولغويًا. فيظهر الإله عبر الصفات الإثباتية ذات الدلالات الميتافيزيقية، والاجتماعيّة، والنفسيّة، والفلسفيّة، والثقافيّة، والتاريخيّة (الزمانية والمكانية)، والتي تستند إلى مزيج ذاتي من الوحي بوصفه خطابًا داخل التاريخ، ومن التجارب الصوفية، والقراءات الفلسفية، والرؤى المختلفة للعالم، وغيرها من مصادر اللاهوت الإثباتي، وذلك بغضّ النظر عن الاستحالة الموضوعيّة للقطع بصوابها أو زيفها، فلا وحي دون ذكرٍ لصفات الإله الذي يخاطبنا، حتّى تكون أساسًا عقائديًا يستند إليه الدين بوصفه علاقة بين الإنسان والإله. ومن ثَمَّ تعددت دلالات كلمة إله، بتعدد تجلياته الظاهرة، وتعدّد المسالك الذاتية إليها.

424- Paul Tillich, Systematic Theology Vol.2, The University of Chicago Press, 1975, p. 12.
425- Paul Tillich, The Courage To be, Yale University Press, 1952, p. 187
426- Saint Jerome, Letters, 15.4

٤٢٧- نقد العقل المحض، كانط، ص ٢٩٥.

428- Pascal, Pensees and Other Writings, Trans. Honor Levi, Oxford University Press, 1999, p. 81

وهو ما ذهب إليه جون هيك عندما استخدم التميز الكانطي بين الشيء في ذاته noumenon [المجهول المتعالي] بوصفه حقيقة موضوعية، وبين الشيء الظاهر لمقولات العقل عبر معطيات التجربة Phenomenon [المُدرَك] بوصفه تجليًا ذاتيًا. فالأطروحة الكانطية تقول إننا لا نعرف عن الشيء في ذاته شيئًا سوى أن تأثيره علينا يُنتج عالم الظاهر وفق مقولات العقل البشري، وبالمثل تصبح «التجربة الدينيّة خبرة بالمتعالي، ليس كما هو في ذاته وإنما كما هو ظاهر ومُدرَك. فالمتعالي -باعتباره المحتوى الظاهر لتجربة المرء الدينيّة- نتاج يجمع بين الإله كما هو في ذاته وبين التصوّرات البشرية له، والتي تطوّرت داخل الثقافات البشرية المختلفة»[٤٢٩]. لكن إذا انتقلنا إلى الحديث عن ماهيته، «فلا يمكن لأيّ وصف من الأوصاف الملموسة المستخدمة في عالم التجربة الحسيّة البشريّة أن تنطبق حرفيًا على أساس هذا العالم. لأنه في حين أن أطرنا المفاهيميّة الخاصّة تنظّم عالم الظواهر وتشكّله، فإنها تعجز عن فعل ذلك أمام علّة هذا العالم كما هي في ذاتها. ومن ثَمَّ لا يمكننا الحديث عنها بوصفها شيئًا أو كيانًا»[٤٣٠].

ليس المقصود هنا أطروحة مشابهة لمدرسة الفلسفة الأزلية Perennial philosophy أو مدرسة التراثيون Traditionalist School التي تحاجج بوجود حقيقة واحدة أزلية ومتعالية وراء جميع التجليات الدينيّة، ألا وهي حقيقة وحدة الوجود، وإنما المقصود الحقيقة المشتركة بين التجليات الدينيّة جميعها، وهي وجود واجب الوجود بوصفه السبب الأول، ذو الغيرية التامة، التي لا طريق موضوعي نحوها سوى اللاهوت السلبي. وهو ما تشترك فيه مدارس وحدة الوجود التي تقول بوجود الفراغ الصوفي مع أصحاب الأطروحة المخالفة القائلة بالتعالي المطلق للإله، ومع بقية التصوّرات الدينيّة والفلسفيّة التي تقع على الطيف الواسع بين الطرفين السابقين.

من ثَمَّ يصبح جوهر الدين هو الصمت الجليل أمام التصوّر الموضوعي للمحتجِب المتعالي بوصفه العلّة الضرورية للوجود، (ذو الغيريّة التامّة). فيصدق وصفُ فولتير للتأليهين بأنه:

429- John Hick, «Mystical Experience as Cognition» in Mystics and Scholars: The Calgary Conference on Mysticism 1976, p. 48

430- John Hick, An Interpretation of Religion, Palgrave Macmillan, New York, 2004, p. 246

استدلّ هيك على وجود الحقيقة الإلهيّة الواحدة عبر استقراء التجارب الدينيّة الذاتية للوصول إلى المشترك بينها، قبل أن يحاجج بلانهائيته انطلاقًا من خلفيته الصوفيّة المسيحيّة. ولهذا كانت أطروحته موضع نقد لأنها تعميم لاستقراء ناقص باستخدام مسلمات ذاتية. فلم يبرهن على وجود تلك الحقيقة بشكل موضوعي، وإنما سلّم بكون أطروحات جميع التجارب الدينيّة الذاتية أجزاء من الحقيقة الكاملة. لم ينتبه هيك إلى الفرق بين وصف كيفية تشكّل اللاهوت الإثباتي وبين البرهنة على صحة هذا اللاهوت.

«سبقت العبادة البسيطة لله جميع الأنظمة الدينيّة في العالم. فهم يتحدثون لغة تفهمها جميع الألسنة، في حين أن تلك الألسنة لا تستطيع فهم بعضها البعض»[٤٣١]، فلا عجب أن يُبدي فولتير إعجابه بعقيدة التوحيد الإسلاميّة، وأن يصف سورة الإخلاص في قاموسه الفلسفي تحت عنوان «القرآن»، بأن «كلماتها كان لها تأثير أعظم من السيف في إخضاع الشرق» لسلطة النبي محمّد.

إذا انتهينا هنا إلى نتيجة مفادها استحالة إيجاد إجابة يقينية لسؤال أصل الدين، فإنه لا يبقى أمامنا سوى السؤال عمّا هو مشترك بين كل التجليات التاريخية للظاهرة الدينية، ومن ثَمَّ كان الحِجاج بأن نتائج التحليل المنطقي العقلاني [السبب الأوّل، واجب الوجود، ذو الغيريّة التامّة] الجامعة لتحليلي شلايرماخر [الشعور بالاعتمادية الوجودية]، وأوتو [الغيريّة التامّة غير العقلانيّة]، تضع أمامنا أكثر صور الجوهر الديني تجرّدًا ومن ثَمَّ أكثرها اشتراكًا بين كل تجليات الظاهرة الدينية. وهو ما يظهر على صورة اللاهوت السلبي داخل كل تصوّر إثباتي ديني للإله، وما يتمثّل عبر هذا اللاهوت السلبي من جماليات الجلال، وهو ما سننتقل إلى دراسته وتحليله تاريخيًا، لكن بعد بيان ثلاث مشكلات تواجه أطروحتنا، وهي: مشكلة التعدديّة عند القبائل البدائيّة، ومشكلة المثنويّة عند الزرادشتيّة، ومشكلة محو الصراع السياسي للحظة الدينيّة الأولى عند كنعان وبلاد الرافدين.

الإله السماوي الأعلى

يقول إلياد: «ممّا لا شكّ فيه أن هناك إيمانًا يكاد يكون عالميًا بكائن إلهي سماوي خلق الكون»[٤٣٢]، وقد ذكر في أعماله عديد الأمثلة لتجليات هذا الإله عند القبائل الإفريقية، والأسترالية، وفي الأمريكتين، وحتى في آسيا. والحقيقة أن رمزية السماء بديهية، «فلا حاجة للنظر في تعاليم الأساطير لنرى أن السماء توحي مباشرة بالتعالي والقوة والقدّسية... وأن رمزية التعالي مستمدة من الإدراك البسيط لارتفاعها اللانهائي، فيصبح العلو سمة من سمات الألوهية. فالمناطق التي لا يمكن للإنسان الوصول إليها، كأماكن النجوم، مليئة بمظاهر العظمة الإلهيّة للتعالي، وللواقع المطلق، وللأزلية»[٤٣٣]. كما أن الانطلاق نحو السماء يعني التحرّر من قيود الجاذبية التي تقيّدنا إلى الأرض، وبما أن الإله لا يُقيَّد، فهو لا ينتمي إلى

431- Voltaire, Philosophical Dictionary, Penguin Books, London, 2004, p. 386
432- Mircea Eliade, Patterns in Comparative Religion, p. 38
433- Ibid., p. 38-39

الأرض وإنما إلى السماء لأنه ذو الغيريّة التامّة بالنسبة إلى كل ما هو أرضي. ومن ثَمَّ كان الارتفاع هو ارتقاء أخلاقي ووجودي.

لكن نتيجة لهذا التعالي المطلق والغيريّة التامّة فإن ذلك الإله يفقد فاعليته الدنيويّة الأرضيّة في مخيلة أتباعه بمرور الوقت. فإذا أمكن القول بأن «فكرة وجود الإله الأعلى قد نشأت من الانطباع الذي أحدثه الكون ككلّ [من الحالة الوجوديّة واحتياجها لعلّة] على الإنسان البدائي، وأن فكرة الآلهة الأخرى الأصغر قد نشأت من الانطباعات التي أحدثتها مختلف أجزاء الطبيعة [من الناحية الوظيفيّة] على عقول الرجال»[٤٣٤]، فإنه «نظرًا لكون الإنسان على ما هو عليه، كان من المؤكد أنه سيسعى وراء أرواح وآلهة وأوثان فيتيشية يمكنه الاحتفاظ بها في جعبته أو في حقيبة الدواء، بحيث تكون مفيدة من الناحية العمليّة، ومن ثَمَّ فإنه على المدى الطويل كان سيهمل خالقه وينساه، ويحسبه واحدًا بين عديد الآلهة الأخرى، حتّى لو كان أعلى»[٤٣٥]. وهكذا تكون الحركة الانتقالية على النحو التالي: «خلق الله العالم والإنسان، ثم انسحب إلى السماء؛ وكان انسحابه مصحوبًا في بعض الأحيان بانقطاع في الاتصال بين السماء والأرض، أو في زيادة كبيرة في المسافة بينهما. قبل أن تحلّ آلهة أخرى محلّ هذا الإله الخامل Deus otiosus الذي تمّ نسيانه، بحيث تكون أكثر قربًا من الإنسان»[٤٣٦].

فبمرور الوقت قلّ تأثيره الديني أيضًا لأن وجوده انعدم براجماتيًا، أي إنه مات وظيفيًا، فلم يعد له معابد ولا طوائف، ولم يعد يُذكَر في الأساطير إلا نادرًا. ومعنى هذه الحركة الانتقالية واضح؛ الانتقال من الإله المتعالي، الغامض والصامت، إلى آلهة أكثر قربًا من البشر، وأكثر ديناميكية، وأكثر تفاعلًا وتداخلًا في مظاهر الحياة اليومية، وأسهل في الوصول إليها، وعبادتها، والتعامل معها، واستخدامها، فأصبح الدين أكثر ملموسية. إن هذا الإله المحتجب المتعالي لا يصلح للعب دور الإله الفعّال وفق التفسيرات النفسيّة والأنثروبولوجيّة، ولكنه صالح جدًا للعب الدور العقلاني المتعلق بكونه السبب الأوّل، واجب الوجود، الغامض، ذو الغيريّة التامّة. ولهذا فإنّ هذا الاعتقاد قد ظهر في جميع أنواع الأنساق الدينيّة سواء أكان هذا النسق إحيائيًا أم تعدديًا أم تفريديًا، وهو ما حدث تاريخيًا بالفعل.

434- Wilhelm Schmidt, The Origin and Growth of Religion, p. 209
435- Wilhelm Schmidt, The Origin and Growth of Religion, p. 180
436- Mircea Eliade, Myth and Reality, Trans. Willard R. Trask, Harper & Row, New York, 1963, p. 98

لهذا فإن «الأديان الحقيقيّة تظهر بعد أن يختفي هذا الإله السماوي الأعلى. فالأساطير الأغنى والأكثر دراماتيكية، والطقوس الباهظة، وتنوّع الآلهة، ودور الأسلاف، والأقنعة، والجمعيات السرّية، والمعابد، والكهنوت، وغيرها من المظاهر الدينيّة، تظهر جميعها في الثقافات التي تجاوزت مرحلة الجمع والصيد والتي إمّا أن يكون الكائن الأسمى فيها غائبًا منسيًا أو تم دمجه مع شخصيات إلهية أخرى لدرجة أنه لم يعد من الممكن التعرف عليه. إن بُعد الإله وصمته الذي يستحوذ على بعض اللاهوتيين المعاصرين، ليس ظاهرة حديثة. إن تعالي هذا الكائن الأسمى كان دائمًا يخدم الإنسان كذريعة لعدم الاكتراث به... ولكن ظلّ يُدعى إلى هذا الإله المنسي كملجأ أخير عندما تفشل الأشكال الإلهيّة الأخرى»[٤٣٧].

فعلى سبيل المثال، يطلق صيادو السالكنام Selk'nam في أمريكا الجنوبية على الإله: Temaukel، لكنهم لا ينطقون اسمه أبدًا من الخوف المقدّس. وتيمايكول هو إله للسماء، ومن ثَمَّ فهو متعالٍ، أبدي، كليّ القدرة، الخالق، مؤلف القانون الأخلاقي. وبالرغم من أن هذه الديانة قد تبدو شركيّة لتعدد شخصياتها، إلا أن تيمايكول وحده هو الإله في الحقيقة، لكنه ترك للأسلاف الأسطوريين إدارة العالم قبل انسحابه إلى ما وراء النجوم، فانفصل تمامًا عن العالم، ولهذا لا نجد له كهنة ولا صورا[٤٣٨]. لكن صيادي السالكنام يصلون إليه فقط في حالة المرض، أو الطقس شديد السوء.

ونجد أيضًا عند قبائل الشونا Shona في زيمبابوي أنه «في البدء خلقَ العالمَ إلهٌ يُعرف بعدة أسماء: ميوزيكافنهو، خالق الناس، أو دزيفاغورو، البحيرة العظيمة، أو موتانغاكوفارا، أوّل الموجودات، أو بكلّ بساطة مواري. وقد ملأ العالم بالكائنات من بشر وحيوانات ونباتات، ولا تزال قوته واضحة في تناسل المخلوقات، فهو الذي ينفخ في الكائن حياة جديدة. لكن لم يكن لمواري علاقة كبيرة مباشرة مع العالم. فهو عظيم وبعيد. أمّا الأقرب كثيرًا فهي الأرواح المتنوعة التي ترى أفعالها في العالم، والتي تتواصل مع البشر عبر الوسطاء. وهناك أنواع كثيرة من الأرواح، وأعظمها يدعى شامينوكا»[٤٣٩].

437- Ibid., p. 95-96

438- E. O. James, The Worship of the Sky-God, The Athlone Press, London, 1963 p. 9

٤٣٩- أساطير النشوء الإفريقية، ستيفن بلجر، ترجمة: موسى الحالول، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة - مشروع كلمة، ٢٠١٧، ص٢٨٦.

التوأم الزرادشتي

ربما يبدو للوهلة الأولى أن الزرادشتية تقدم مثالًا مضادًا لأطروحتنا من خلال قولها بالمثنويّة الإلهيّة، لكن الحقيقة أن الدافع وراء المثنويّة الإلهيّة هنا ليس سؤال الوجود، وإنما سؤال القيمة، وتحديدًا في تفسير وجود الشرّ. ففي السرديات المثنويّة كلها نجد أن السبب الأوّل الذي يقف وراء الوجود هو إله واحد خيّر، سواء أخلق الكون أم كان سبب وجود خالق الكون. أمّا الإله الآخر في المثنويّة فهو يمثل الشرّ، وهو إله باعتبار وجوده بذاته أيضًا، ومن ثَمَّ يفسّر وجود الشرّ في الكون دون أن يتحمّل الإله الأوّل مسؤولية وجود ذلك الشرّ بأي حال من الأحوال. أي أن هذا الإله الثاني يعمل عمل المادة في السرديات الأفلاطونيّة والهرمسيّة، باعتبارها مصدر الشرور اللاعقلانية. ويظلّ هذا الأمر ساريًا سواء أكان هذا الإله الشرير أقلّ أنطولوجيا من الإله الخيّر مثل حالة الغنوصيّة، وهو ما يُعرف باسم المثنويّة المخففة Mitigated Dualism، أو أكان على نفس المستوى الأنطولوجي للإله الخيّر، مثل حالة الزرادشتية، وهو ما يُعرف باسم المثنويّة الجذريّة Radical Dualism.

لكن حتّى في تلك الحالة الأخيرة، يظلّ هناك اختلاف بينهما على مستوى القدرات؛ فنجد أن إله الشرّ آهرمان أضعف من إله الخير أهورامزدا، فلا هو كليّ العلم، ولا كليّ القدرة، ولا يستطيع أن يأتي بمخلوق مثل الإنسان. ومن ثَمَّ نجد أن اللاهوت السلبي مرتبط بالإله الخيّر وحده، بوصفه علّة الوجود، فيظهر بين أسمائه الـ١٠١ أسماء مثل: «الغامض»، و«الربّ الخفي»، و«الذي لا صورة له»، و«المتجاوز للعقل»، و«الذي لا يصل إليه أحد»، و«العلة الأولى». ولكننا سنجد في الافيستا الزرادشتيّة تعارضًا بين النصوص التي تصف الإله الأوّل الخيّر وبين تلك التي تصف العلاقة بين إلهي الخير والشرّ، فعلى سبيل المثال تصف الآيات (٣١.٧-٨) إله الخير بأنه «في البدء فكّر في أن (لتمتلئ العوالم المباركة بالنور)... فهو الأوّل والآخر، خالق الآشا [حقيقة النظام الكوني الوجودي والأخلاق]». أمّا الآية (٣٠.٣) فتصفهما بأنهما «روحان توأمان ظهرا في البداية». ويقول التأويل الشائع لتلك الآية إن كليهما موجود بذاته، لكن ظلّ هناك عدم ارتياح تأويلي تجاه الآية (٣٠.٣)، ممّا استدعى تأويلًا آخر لدرء ذلك التعارض النصي، ظهر تحت مسمى فرقة الزورانية Zurvanism التي وضعت إلهًا أعلى من إلهي الخير والشرّ يكون سببهما معًا، يدعى زوران Zurvan، إله الزمن الأزلي.

من ثَمَّ نجد في الديانات المثنوية صياغات للاهوت السلبي موجّهة إلى العلّة الأولى وحدها. فعلى سبيل المثال نجد في كتاب الصابئة المندائيين[٤٤٠] المقدّس، كنزا ربا Ginza Rba، في التسبيح الأوّل المُسمى بالتوحيد: «عمقك لا يُسبَر، وقدرتك لا تُحصَر، وعظمتك لا تُبصَر، وعُلاك من كلّ شيء أكبر. ها هم جميعًا خاشعون، لا يعرفون اسمك، ولا يتبينون رسمك». ونجد في التسبيح المسمّى بالضياء الثاني: «أنا الحيّ الذي من ذاته كان، وفي ضيائه استكان، من هيئته استقام، وفيها مختفيًا أقام».

مردوخ وبعل

إن أهم مشكلة نواجهها أثناء بحثنا في النصوص الدينيّة التي تصوّر العلّة الأولى وإجابة سؤال الوجود، هي أن الإله المحتجب لا يظهر إلا في النصوص المبكرة؛ في تلك اللحظات الصوفيّة أو الفلسفيّة الخالصة قبل أن يتحوّل الدين إلى شكله المؤسسي الذي يخدم الوظائف النظامية. ولأن الإله المحتجب يمتنع أن يكون أداة لتلبية هذه الوظائف، فإنه يُنسَى ويُستبدَل بآلهة ظاهرة، ذات أوصاف محددة، قادرة على أن تلعب أدوارًا يمكن تصويرها في السرديات الدينيّة. وفي تلك الحالات لا تكون سردية الخلق نابعة من الحاجة الفكريّة للإجابة عن سؤال الوجود، بقدر ما تكون نابعة من الحاجة السياسيّة لتبرير سيادة إله معين. وهو ما تهتم النظم القائمة في لحظتها بتسجيله ليكون مرجعية ثابتة. ومن ثَمَّ لم تعد إجابة سؤال الوجود هي غرض هذا النوع من سرديات الخلق لأن كيفية الخلق أصبحت مجرد خلفية لأحداث القصة الحقيقة، أي القصة السياسيّة.

فعلى سبيل المثال، لا تعطينا قصة الخلق البابليّة، إنوما إليش Enûma Eliš، إجابة عن سؤال الوجود بقدر ما تعطينا سردية للصراعات الإلهيّة المؤسسة لهيمنة الإله مردوخ Marduk على جميع الآلهة. فبالرغم من أنها تبدأ بإله المياه العذبة الذكر Apsu، الذي يعني اسمه المياه العميقة، ووصفها لها بأنه «المبدأ والأصل [الأوّل والوالد]»، وتزاوجه مع إلهة المياه المالحة Tiamat «الأمّ التي ولدتهم جميعًا»، إلا أن الصراع الذي يبدأ بين الآلهة منذ البداية يُلزم كاتبها

٤٤٠- يلزم التمييز بين الصابئة المندائيين المؤمنين بنبوة يحيى بن زكريا [يوحنا المعمدان] بوصفهم غنوصيين تأثروا بالمسيحية اليهودية Nazarene والزرادشتية، ومنهم تفرّعت المانوية. وبين الصابئة الحرانيين بوصفهم هرمسيين، على الرغم من أوجه التشابه البابلية بين المذهبين.

بتشخيص الآلهة وتجسيدهم، حيث يقتل الأحفاد جدّهم، ممّا أثار غضب جدّتهم التي تحاول الانتقام منهم بالتحوّل إلى وحش بحري كاسر، قبل أن يقتلها مردوخ ويتسيّد الآلهة، ثم يخلق البشر. وهنا يلزم التمييز بين الوجود والخلق، فليس شرطًا أن يكون السبب الأوّل هو الخالق المباشر للإنسان، فقد يوكل غيره بأن يخلق، ولكنه يظلّ دائمًا السبب الأوّل للوجود، والعلة الأولى لخالق الإنسان.

في بعض الأحيان لا تصلنا سردية الخلق على الإطلاق؛ فعلى سبيل المثال، لم تصلنا أولى ألواح سرديّة الخلق السومرية، إذ تبدأ السردية بوجود سيّد الآلهة أنو Anu إله السماء، وإلهة الأرض كي Ki، والأبناء إنليل Enlil وإنكي Enki، قبل أن يقوم إنليل بفصلِ اتحاد السماء بالأرض، ليخلق الكون. لكن بعض الشذرات الموجودة في مقدمة النسخة السومريّة من ملحمة جلجامش تخبرنا بوجود إلهة أنثى Nammu تمثل المياة الأزليّة، خرج عنها أنو وكي، لكن من دون أن تضيف أي تفاصيل أخرى عن هذه الكينونة، سوى أنها أنثى، ممّا يجعلها من الأمثلة النادرة للسبب الأوّل الأنثوي، على عكس معظم السرديات الأخرى التي تجعله ذكرًا أو بلا جنس.

وهو الشيء الذي نجده نفسه في أقرب ما يمكن اعتباره سردية كنعانيّة للخلق في نصوص أوغاريت Ugarit، حيث يحدث صراع بين بعل Baʿal إله الطقس [المطر والعواصف والرعد]، وبين يم Yam وحش البحار وإلهها. وفي حين أن سيّد الآلهة القديم إل Ēl كان يدعم يم، كان كوثر Kothar-wa-Khasis إله الحكمة والصناعة يدعم بعل، حتّى نجح بعل في قتل يم وأصبح هو سيّد الآلهة الجديد. والظاهر في تشابه السرديتين هو أن خالق العالم لا بد أن يقهر سلطة المياه قبل أن يمتلك السلطة على الكون وعلى آلهته، أو بمعنى آخر متّسق مع رمزية المياه في العصور القديمة، كما نجدها أيضًا عند المصريين القدماء؛ من أن نشوء الحياة ناتج عن قهر النظام العقلاني للفوضى اللاعقلانية المنتجة للحياة في أوّل الأمر، والتي خرج منها الإله المنظم ذاته. لكن، على عكس حالة المصريين القدماء، لا تقدّم هذه السرديات تفسيرًا لخروج علّة النظام من الفوضى، بقدر ما تفسّر تراتبيّة هذا النظام بوصفها نتيجة لهيمنة أحد عناصره على بقيتها، وهي هيمنة ذات دلالة سياسيّة، وليست ميتافيزيقيّة.

لكن أحيانًا تظهر بعض العناصر في تلك السرديات الدينيّة النظاميّة التي تكشف عمّا سبقها من تصوّر للإله المحتجب. ففي السردية السومريّة على سبيل المثال، يمثل الإله أنو صورة إله

السماء الأعلى، أبو الآلهة وملكها، ولكنه دائمًا ما كان يعتبر شخصية غامضة للغاية، فكانت ماهيته غير مُعَرَّفة، وأيقوناته وسماته الخاصة مجهولة»[441]. ومن ثَمَّ «حلّ محله الإله إنليل، إله الرياح والعواصف، وكان يمثّل الجانب المتعالي من الإله أنو... كما حلّ محله أيضًا الإله إنكي، الذي كان يمثل الجانب المحايث [الأكثر قربًا إلى البشر] من الإله أنو. وكان الإله إنكي إله الحكمة والسحر والصناعة، هو الذي أسس النظام العالمي وأعطى للبشرية هدايا الحضارة»[442]. وبما أن إنليل كان يمثّل تعالي أنو، فكان أيضًا شخصية غامضة إلى حدّ كبير. فبالرغم من أن «التمثال المشخص للآلهة السومريّة يعود إلى عام ٣٠٠٠ ق.م، إلا أن الإلهين أنو وإنليل لم يتم تصويرهما بصورة تجسيميّة بشريّة، وبالأخصّ أنو الذي لم يُمثّل بشكل تصويري قطّ، «لكن كان يشار إلى وجودهما بتاج، رمز الألوهية، على العرش»[443]، وفي حالة إنليل كان التاج يتميّز بوجود قرون كبش على جانبيه.

441- Jeremy Black and Anthony Green, Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia, The British Museum Press, 2004, p. 30
442- H.W.F. Saggs, Everyday Life in Babylonia and Assyria, B. T. Batsford, London, 1965, p. 191
443- Albert C. Moore, Iconography of Religions: An Introduction, Fortress Press, Philadelphia, 1977, p.76

أديان الشّرق الأقصى

الفراغ الهندوسيّ - براهمان

تعدُّ الهندوسيّة أقدم ديانة في العالم، حيث يعود تاريخ نُصوصها المقدّسة، «الفيدا Vedas»، إلى ١٧٠٠ ق.م. وعلى الرغمَ من أنّها أكثر ديانات العالم تشعُّبًا؛ حيث إنّها تحوي العديد من المدارس المختلفة والمتعارضة، لكن يجمعها الإقرار بأنّ «الفيدا» هي ما سُجِّلَ عن الحكماء الّذين تأمّلوا في الكون؛ حتّى أتاهم وحي «براهمان» بالحقيقة؛ ولهذا فإنّ لفظ فيدا يعني الحكمة. وما الاختلاف الشّديد بين فروعها إلّا اختلاف في تأويل نصوص «الفيدا»؛ الّتي تكمن سلطتها في كونها وحيًا من «براهمان». ونجد أنّ تلك الفروع قد تنتمي إلى: الماديّة الإلحاديّة، والتّوحيد، ووحدة الوجود، والتّعدُديّة الإلهيّة (سواء باختيار إله واحد بين عدّة آلهة، أو بعبادة جميع الآلهة)، أو غيرها من المواقف؛ ممّا يجعلها أغنى أمثلة تعدُّدية المواقف الدينيّة.

تُقدِّم لنا «الفيدا» صورة لأولى مراحل الوعي الدينيِّ؛ محاولة الإنسان التعبير لغويًا [شعريًا] عن وقوفه المندهش أمام سؤال الوجود، وعجز العقل عن صياغة الإجابة عنه. وهو ما يظهر في ترنيمة «الخلق الشّهيرة[٤٤٤] Nasadiya Sukta»، حيث يُشير الحكيم إلى الوجود والعدم قبل أنْ يتجاوزَهما نحو: علّة الخَلْق، السّبب الأوّل، واجب الوجود، ذو الغيريّة التّامة؛ بوصفه مصدر جميع الثُّنائيّات؛ وحتّى ثنائيّة الوُجود والعَدم. لكنْ «مادام الفِكر التّصوريُّ يضرِب بجذوره في الاختلاف المطلَق بين ما يكون أو ما لا يكون؛ فإنّ السّعي وراء واقع أصليّ غير مُقسّم لا يمكن أنْ يكون سعيًا تصوريًّا خالصًا. هكذا، فإنّنا نرى الشّاعر يُكافح في إطار الحدود المحصورة بما هو كائن وغير كائن، ومع ذلك فإنّ كلماته تُشيرُ إلى ما يتجاوز هذه الحدود؛ الأمر الّذي يُوحي بعجز اللّغة وبعمق ما يجاوز الحدود، وما يمكن أنْ يقال في آنٍ»[٤٤٥]. ومن ثَمَّ كانت هذه التّرنيمة إحدى أبرز صور اللّاهوت السّلبيّ في الهندوسيّة، فتقول:

444- Rigveda 10.129

٤٤٥- الفكر الشرقي القديم، جون كولر، ترجمة: كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٥، ص٤٧-٤٨.

«بداية لم يكن هناك وجود ولا عدم، ولا وجود للعالَم ولا للسّماء فيما وراءه. ما الّذي أَسدل عليه السّتار؟ أين؟ مَن الّذي منحه الحماية؟ أكان هناك مياه أزليّة في عمق لا يُسبَرُ له غور؟ آنذاك لم يكن هناك موت ولا خلود، وما من أثر للّيل أو نهار، لم يكن هناك سوى الواحد الّذي يتنفّس، دونما نفس، بدافع من ذاته، وعدا ذلك لم يكن ثَمّة شيء على الإطلاق. كان هناك ظلام، يلتفُّ بالظّلام، وكلّ هذا كان مياهًا أزليّةً مظلمةً لا تمايز فيها. ذلك الواحد الّذي حجبَه الخَواء، كشف النِّقاب عنه من خلال قوّة الحرارة. بداية كانت الرّغبة، الّتي كانت البذرة الأولى للعقل. وفي سعي الحكماء الحكمة في أفئدتهم، اكتشفوا صلة الوجود بالعدم. لقد انقسموا بالعرض، فما الّذي كان أسفل وما الّذي كان أعلى؟ كان هناك حاملون للبذرة والقوّة الهائلة. من ذا الّذي يَعرِف حقًا؟ من ذا الّذي يمكنه أنْ يقولَ هنا متى وُلِدَ هذا الخلق؟ ومن أين جاء؟ لقد جاءت الآلهة بعد خلق هذا العالم، فمن ذا الّذي يَعرِفُ من أين جاء؟ ذلك الّذي منه جاء الخَلْقُ، سواء أكان ذلك الفعل بإرادته أم لا؛ الّذي يرى العالم وهو مُستقِرّ في السّماء العُلا؛ هو وحده الّذي يعرف أو رُبّما حتّى لا يعرف»[٤٤٦].

لقد وَجدَت «الفيدا» في «براهمان Brahman» إجابتها عن سؤال الوجود؛ فلفظُ «براهمان» مشتقّ من جذور سنسكريتيّة، وقد اختلف الباحثون بين اشتقاقه من «برها»، فيكون معناه مبدأ النّمو، وقد يكون مشتقًّا مِنْ «برمهاتي»، فيكون معناه العظيم. ووفق «الفيدا»، فإنَّ «براهمان» هو العِلّة الأولى والسّبب الواحد المطلق وراء كلّ شيء، الّذي لا علّة له، وهو الحقيقة غير المُحدَّدة الّتي لا صورة لها ولا شكل، وهو اللّانهائيّ؛ لأنّ ما ليس له شكل ليس له حدّ، وهو المبدأ الثّابت (الّذي لا يتغيّر) وراء كلّ تغيّر في العالم، فهو غير مخلوق، وسرمديّ، ومتجاوز للزّمان وللمكان؛ لأنّه سبب وجودها، فهو أساس كل شيء، ومصدر كلّ شيء. ولكنْ اختلفت مدارس الهندوسيّة في تصوّر «براهمان» بين أنّه الحقيقة الواحدة، وهو قول مدرسة «فيدانتا Vedanta»، وبين أنّه نصف الحقيقة؛ حيث يمثّل المصدر الثّابت للعقل، والوعي، والحياة، «بوروشا Purusha». أمّا نصف الحقيقة الأخرى فيتجسّد في المادة المُتغيّرة، «براكريتي Prakṛti»، وهو قول مدرسة «سانخيا Samkhya» المثنويّة.

تُقدِّم «الفيدا» عدّة سرديّات للخلق على النّحو الآتي: «من البراهمان يتدفّق كلّ ما هو موجود.... قبل أنْ يُخلَقَ العالم كان «البراهمان» موجودًا، (أنا البراهمان)، هكذا شعر بنفسه

٤٤٦- الفكر الشرقي القديم، جون كولر، ص ٤٦-٤٧. (بِتَصَرُّف)

«البراهمان». ما شعره «البراهمان» في نفسه صار ذات كلّ الأشياء»[٤٤٧]. وبشكل أكثر تفصيلًا: «في البدء كان الوجود الوحيد؛ دون العدم. البعضُ يقولون: لم يكن هناك في البدء إلّا العدم، كيف يمكن لذلك أن يكون؟ كيف يمكن للوجود أن يولد من العدم؟ لا يا بنيّ، في البدء كان هناكَ الوجود فقط، الوحيد وبدون هذا العدم هو الوحيد، ثُمَّ فكَّر في نفسه: عسى أنْ أتكاثر... عسى أنْ أنمو... فخلقَ الكون من نفسه، وعندما خلق الكون دخل في كلّ شيء [روحيًّا]».

هنا يظهر لنا أنّ «براهمان» ليس الإله المحتجِب المطلق كما تُصوِّره الأدبيّات الغربيّة؛ بل هو فاعل، مفكِّر، مريد، عالم؛ بل إنَّ «الفيدا» تذكرُ صراحة عددًا من النُّصوص الّتي تنتمي إلى اللّاهوت الإثباتيّ؛ «فبراهمان» هو حقيقة، وعي، نعمة، أو وجود، وعي، نعمة، وهذا التّوصيف الإثباتي «لبراهمان» ما هو إلّا سلب للصّفات المُضادّة عنه، فقولنا إنّ: (براهمان هو الحقيقة) ينفي أنّه كذب زائف. كما نجد أيضًا أنّ «الفيدا» تستخدم آلية التّشبيه في وصفه أحيانًا، فعلى سبيل المثال، تقول: إنه «النّور الّذي يَشعُّ فوق السّماء وفوق هذا الكون؛ النّور الّذي يَشعُّ فوق الكون الأعلى؛ خلف المكان الّذي ليس به أكوان؛ هذا النّور الّذي يَشعُّ في قلب البشر»[٤٤٨]، رَغمَ أنّها تقرّ صراحة أنّه «فوق النّور والظّلام».

لكن على النّاحية الأُخرى، تفيض «الفيدا» بأدبيّات اللّاهوت السّلبيّ في وصفها «لبراهمان» كما هو في ذاته؛ فهو «العِلّة والأصل الواحد فوق كلّ شيء،... مَنْ ليس له جسم، ولا ظلّ، ولا لون؟... مَنْ ليس له قالب، ولا شكل، ولا صورة؟... مَنْ ليس له صوت، ولا مذاق، ولا رائحة، ولا بداية ولا نهاية؟ ولا يمكن لمسه، ما هو أبدي، ما هو متجاوز، ما لم يولد ولا يتغيّر... ما ليس له بداية ولا نهاية، خالق الوجود والعدم، فوق الزّمان والصور، فليس كمثله شيء ولا فوقه شيء، فهو الإله الّذي يُخفي نفسه... «براهمان» مرعب مثل السّيف المسلول من غمده، مثل صدى الرّعد الّذي يَشقُّ السّماء... الكلمات لا تُظهِرُ «البراهمان»، العقلُ لا يصل إلى «براهمان»، العين لا يمكنها أن ترى «براهمان»؛ فلا يمكن لأحد استيعابه سوى من قال: (هو موجود)»[٤٤٩]. وعندما سأل التّلميذ معلّمه: «(على أيّ الأسس يستقرُّ اللّانهائيّ؟)، أجابه معلّمه: (على عظمته الخاصّة، أو حتّى بدون عظمته...؛ لأنّه لا يتأسّس على شيء خلافًا لكلّ شيء آخر)»[٤٥٠].

447- Brihadaranyaka Upanishad
448- Chandogya Upanishad
449- Katha Upanishad - Prasna Upanishad - Mundaka Upanishad - Shvetashvatara Upanishad
450- Chandogya Upanishad 7.24

كثيرًا ما تَذكُرُ «الفيدا» صراحة عجز العقل والحواس عن الوصول إلى ماهية «براهمان»، فتقول: («البراهمان» خلف كلّ البراهين، أسمى من كلّ أدوات العقل). عبثٌ أن يُبحَث عن «البراهمان» بواسطة الأدلّة يقينًا، إنّ «البراهمان» هو الذي لم يولد، ويسكن بلوتس القلب، ومن بعده تأتي كلّ الحواس»[451].؛ «فالعين لا تصل إليه، ولا الكلام، ولا العقل. نحن لا نعرفه ولا نفهمه؛ فكيف يُمكِن لأحد أنْ يُخبِّر عنه. إنّه مختلف عن المعلوم، وهو أيضًا فوق المجهول. هو الّذي لا يمكن التّعبير عنه بالكلام، ولكنّه هو من جعل للكلام معنى؛ هذا وحده هو «براهمان»، وليس ما يَعبُده النّاس. هو الّذي لا يمكن التّفكير فيه بالذّهن، ولكنّه هو من يجعل للعقل فِكرًا؛ هذا وحده هو «براهمان»، وليس ما يَعبده النّاس... إذا اعتقدت أنّك تَعرِفُ حقيقته؛ فأنت لا تعرف عنه إلّا القليل... لا يمكن القول بمعرفة «براهمان»، ولا يمكن القول بعدم معرفته أيضًا، وحده من يدرك تلك الكلمات هو الّذي يعرفه. من لا يفكّر في «براهمان»؛ يفكّر فيه حقًّا، ومن يفكّر في «براهمان»؛ لا يعرِفُه حقًّا. من يفهم «براهمان»؛ لا يفهمه حقًّا' ومن لا يفهم «براهمان»؛ يفهمه حقًّا...؛ «فبرهامان» يجهلُه الحُكماء ويعرفه الجُهلاء»[452].

نلاحظ من النّصوص السّابقة أنّ «براهمان» تجلٍّ للجليل بكلّ صفاته؛ فوجوده معلوم كسبب أوّليّ واجب الوجود [أساس الوجود الميتافيزيقيّ]، وماهيته مجهولة بحكم أنّ طبيعته متجاوزة للّغة، وللعقل، وللحواس [عدم إبستيمولوجيّ]. كما أنّ عظمته تثير الرّعب في النّفس رَغم أنّه هدف كلّ روح، وكلّ تعبير إثباتيّ عنه ينتهي بالتّناقض؛ لأنّه مادامت اللّغة البشريّة مقيّدة بعالم الظّواهر، فهي تفشل في التّعبير عمّا هو متجاوز لهذا العالم. إنّ الاعتقاد بأنّ الواقع المطلق وحده لا يتجزّأ ولا يتمايز؛ يجعله عصيًّا على الصّياغة المفاهيميّة واللّغوية. فالهندوسيّة في تجاوزها للآلهة بحيث تصل إلى المبدأ الأوّل الّذي يَكمُن وراء كلّ شيء، تجاوزت العقل واللّغة؛ فوصلت إلى التّجربة الوجدانيّة الّتي لا يُعبَّر عنها سوى الصّمت. ينقل لنا «شانكارا Shankara» في إحدى شروحاته اقتباسًا من إحدى «الأوبنشياد» الّتي لم تصلنا؛ حكاية تلميذ سأل معلّمه عن النّفس، فردَّ عليه قائلًا: «تعلم «براهمان» يا صديقي»، ثُمَّ صمت. لكنّ التّلميذ ألحّ في السّؤال، فردّ معلّمه، قائلًا: «لقد أجبتك لكنّك لم تفهم؛ الصّمت هو النّفس»[453].

451- Brihadaranyaka Upanishad
452- Kena Upanishad
453- Richard Jones, Philosophy of Mysticism: Raids on the Ineffable, University of New York Press, New York, 2016, p.218

فالصّمت؛ بوصفه حالة ذهنيّة، ليس بداية الطّريق نحو «براهمان» فحسب؛ ولكنّه طبيعة المتعالي ذاتها؛ ذلك لأنّ «براهمان» كما يقول «شانكارا»: «ليس له اسم ولا شكل، يتسامى عن كل فضل ونقيصة، يتجاوز الزّمان، والمكان، والأشياء الحسّيّة... خارج قدرة الكلمات في التّعبير عنه»(٤٥٤)؛ ومن ثَمَّ فلا يمكن التّفكير في حقيقة «براهمان» أو التّعبير عنها إلّا من خلال نفي كلّ ما يمكن التّفكير فيه. ولهذا؛ فإنّ الحكماء يقولون: «إنّ كلّ تعبير عن «براهمان» هو في النّهاية خاطئ»، وبالتّالي لا يمكن إدراكه بلغة مفاهيميّة تصويريّة؛ فلا يمكن التّعبير عنه إلا بالسّلب، حيث إنَّه «لا هذا ولا ذاك» «Neti neti»، فـ«براهمان» هو السّلب الخالص (اللّا شيء، أو بمعنى آخر الفراغ)، فلا يوجد وصف ممكن له إلّا بنفي جميع الصّفات والعلاقات.

يشرح «شانكارا» ذلك قائلًا: «إنّ الغرض من النّص المقدّس هو إزالة هذه المفاهيم الوهميّة، وبالتّالي فإنّه يخدم غرضًا نافيًا [لاهوتا سلبيًّا]. فعندما يصف النّص المقدّس «براهمان» بأنّه: (لا هذا ولا ذاك)؛ فإنّه يفصله عن الصّفات الّتي قد تشيّؤه «vishaya»، فيساعد النّص المقدّس بشكلٍ غير مباشر في إثباته كموضوع أبديّ، فنفي الصّفات يكشف الطّبيعة الحقيقيّة له. والغرض من الكتاب المقدّس هو نفي جميع الصّفات الإثباتية المنسوبة زورًا إليه»(٤٥٥). كما يشار له بكلمة «أوم» المقدّسة؛ الكلمة الّتي لا تتجزّأ؛ لأنّها «منبع كلّ الأصوات»(٤٥٦)؛ ومن ثَمَّ فإنّ تكرارها والتّركيز فيها هو بداية الطريق عند التّأمل للوصول إليه؛ «أوم» هي القوس، والرّوح هي السّهم، والهدف هو «براهمان»(٤٥٧).

إذا كان براهمان هو اللّانهائي الّذي لا يمكن تقييده؛ فلا يوجد شيء غيره، ولا يوجد شيء خارجه؛ فيصبح هو كلّ شيء، وبالتّالي منه ظهر العالم وكلّ العالم فيه، فهو العالم. وإذا كان العالم وحدة واحدة؛ فلابدّ أنّ ما ندركه فيه من ظواهر متعدّدة وحالات مُتغيِّرة ما هو إلّا وهم «مايا Maya»؛ لكنّه ليس وهمًا غير موجود؛ بمعنى أنّه ليس وهمًا في ذاته؛ بل هو وهم موجود؛ أي أنّه وهم؛ لأنّه يخفي الحقيقة وراءه. وبالتّالي لابدّ من التّخلص من سلطة الوهم الّتي تعمينا عن الحقيقة؛ ومن ثَمَّ هي علّة جهلنا بها، وعندها يتسنّى لنا رؤية حقيقة الوحدة الواحدة «براهمان» «عندما يرى المرء لا شيء سواه، ولا يسمع شيئًا سواه، ولا يفهم شيئًا سواه، فهذا

454- William P. Alston, «Ineffability»in «The Philosophical Review», Vol. 65 No. 4, Oct. 1956, p. 506
455- The Upanishds Vol 2, Trans. Swami Nikhilanda, Bonanza Books, New York, 1952, p. 273 (Shankara commentary, Mandukya Karika, verse 2.32)
456- Taittiriya Upanishad
457- Mundaka Upanishad

هو اللّانهائيّ، ولكن عندما يرى المرء شيئًا آخرَ، ويسمع شيئًا آخرَ، ويفهم شيئًا آخرَ؛ فهذا هو المحدود»(٤٥٨)، وهذه هي حالة الاستنارة الّتي تهدف إلى التّخلّص من عجلة الموت والميلاد.

هذه الحقيقة موجودة في كلّ إنسان، حيث إن النّفس الفرديّة «أتمان Ātman» هي «براهمان»(٤٥٩). وهنا تتجلّى أبسط صور المبدأ الفلسفيّ الأزليّ «اعرف ذاتك»، فـ«براهمان» «يختبئ في القلب، لمن يقدر على رؤيته»(٤٦٠)؛ لأنّه بإدراك المرء لحقيقة ذاته الّتي هي نفسها حقيقة براهمان يتخلّص من الجهل بالمعرفة؛ فينزِعُ ستار «المايا» ويصل إلى «براهمان»؛ الحقيقة الواحدة.

لكن هذا لم يمنع ظهور آلهة متعدّدة من «براهمان». فـ«براهمان» هو المبدأ المجرّد وراء كلّ شيء، وبُنِيَ نظام إلهيّ تعدّدي فوقَه؛ حيث تُمثِّل الآلهة القوى الطبيعيّة والإنسانيّة بتنوعها، إلّا أنّ الآلهة الهندوسيّة كانت أقرب إلى البشر الأقوياء، حيث لم تكن خالدة؛ بل كانت تعود إلى «براهمان» عند نهاية الزّمان؛ ليبدأ العالم دورته مرة أخرى. ففي بدايات الهندوسيّة، كان «إندرا» إله الرّعد والبرق، يشبه «زيوس» في الميثولوجيا الإغريقيّة، و«أودين» في الميثولوجيا الإسكندنافيّة، وكان أيضًا ملك الآلهة أكثر من ذُكر في «الفيدا»، وهو أسمى الآلهة؛ لأنّه أكثر من اقترب من «براهمان» وتعرّف إليه عن قرب»(٤٦١)؛ ولكنّه ظلّ مجرّد شيء متجسّد من الحقيقة البراهمانيّة لا أكثر، يُسمّونَه «إندرا»، و«مترا»، و«فارونا»، و«أنجي»، فالحقيقي واحد، على الرَّغم من أنّ الـحُكماء يسمّونه مختلف الأسماء»(٤٦٢)، فبمرور الوقت تساوى «إندرا» مع بقيّة الآلهة من ناحية المرتبة، وإن كانوا اختلفوا وظيفيًّا.

وعلى الرغم من وجود هذه الآلهة الوظيفيّة، إلّا أنّه ظلّت هناك فجوة بين احتجاب «براهمان» وبين ظهور آثاره في العالم، وأيضًا بين «براهمان» والإنسان السّاعي نحوه من أجل الاستنارة والخلاص؛ مما يستلزم ظهور الجانب الأخلاقي من «براهمان»؛ بحيث يكون بمنزلة مرحلة معرفيّة وسيطة بين الكون وبين «براهمان» المحتجِب. وهو ما حدث بالفعل، فقد ميّز «شانكارا» بين «براهمان الّذي ليس له صفة» «Nirguna Brahman» ويُسمّى أيضًا «براهمان الأعلى» «Para Brahman»، وبين «براهمان ذي الصّفات» «Saguna Brahman»، الّذي يُسمّى أيضًا «براهمان الأدنى» «Apara Brahman». فـ«براهمان» الأعلى هو الوجود المتعالي

458- Chandogya Upanishad 7.24
459- Mandukya Upanishad
460- Mundaka Upanishad
461- Kena Upanishad
462- Rig-Veda, 1:164:46

المحتجِب المتجاوز للعقل واللّغة، أمّا «براهمان ذو الصّفات»، فهو التجلّي المعرفيّ للإله المحتجِب على صورة الإله الشّخصيّ الظّاهر من خلال الأديان «إيشفارا Ishvara». وقد ميّز «شانكارا» بين معرفة الإنسان بالإله الظّاهر باعتبارها «المعرفة الأدنى»، وبين معرفته بـ«براهمان» المحتجِب باعتبارها «المعرفة الأعلى»[٤٦٣].

لا يعني هذا التمييز وجود إلهين؛ بل يعني فقط أنّ الإله المحتجِب يتجلّى معرفيًّا للإنسان في صورة العلّة الفاعلة داخل الكون وموجوداته. فهذا التّجلي الإلهيّ ما هو إلا نتيجة لـ «المايا»؛ لأنّ مفاده وجود تكاثر وتباين في ذات «براهمان»، ومن ثَمَّ فهو أيضًا مجرّد وهم مثل «المايا»؛ لأنّه وإن كان حقيقة إبستيمولوجيّة يخفي الحقيقة الميتافيزيقيّة الأعلى وراءه، وبالتّالي لابدّ من تجاوزه أيضًا للوصول إلى «براهمان» في لحظة الاستنارة. وهذه الثّنائيّة المعرفيّة تشبه ثنائيّة الظاهر والباطن في التصوّف الإسلامي بشكل كبير.

مرَّ هذا التّجلي الإلهيّ بمرحلتين؛ المرحلة الأولى: هي اعتباره «براجاباتي Prajapati»، الجانب النشط من «براهمان»، والّذي يتجلّى في صورة إله خالق، وقد أشارت إليه نصوص «الفيدا» بداية باسم «Visvakarman»، وعندما وصفته منحتنا دلالة على طبيعته المجهولة؛ فهو «الإله الواحد الّذي خلق كلّ شيء حتّى الآلهة... لن تجد من خلق هذه المخلوقات، فقد حال بينكما شيء، لقد غمره السّحاب الضّبابيّ، فهامت الشّفاه المغنّية للتّرانيم وهي غير راضية»[٤٦٤].

أمّا المرحلة الثّانية: فهي مرحلة ما بعد «الفيدا» [مرحلة الملاحم]؛ حيث تجلّى في الثّالوث الهندوسيّ «تريمورتي» الآلهة «براهما»، و«فيشنو»، و«شيفا»؛ وهي آلهة قلَّ ذِكرُها في نصوص «الفيدا» القديمة؛ لكنّها أصبحت لاحقًا سادة الكون في الهندوسيّة. وقد امتلك كلّ إله منها وظيفة من وظائف «براهمان» الكونيّة الثّلاثة؛ وهي الخلق، والحفظ، والتّدمير، على التّرتيب. وبهذا سُدَّت الفجوة بين اللّامتناهي والمتناهي، وبين اللّامحدود والمحدود، وتجلّى «براهمان» في صورة واضحة.

لكن ظلّ التّعالي الإلهيّ موجودًا حتّى يتمثّل كلّ إله من الآلهة الثلاثة بوصفه تجلّيًا لـ«براهمان»، ففي «البهاجافادجيتا»[٤٦٥] يقول الأمير: أرجونا لـ«كريشنا» تجلّي «فيشنو»، «أنت البراهما الأعلى، والمستقرّ النّهائيّ، والحقيقة المطلقة، أنت السّرمديّ، والمتعاليّ، والأعظم، والأصل، والّذي لم يولد [١٠: ١٢]، و«أيّها العظيم، الّذي يقف فوق براهما، أنت السّيد

463- Rudolph Otto, Mysticism East and West, Collier Books, New York, 1963, p. 225
464- Rig Veda/Mandala 10/Hymn 82
465- Mahabharata, Book 6, Chapters 25-42

الأصليّ. لماذا لا يعبدونك؟ يا ملجأ الكون، أنت المصدر الّذي لا يقهر، سبب كلّ الأسباب، المتجاوز لهذا التّجليّ الماديّ... أنت أبو هذا التّجليّ الكونيّ بأكمله، المعبود الأعلى، السّيد الرّوحيّ. لا أحد يتساوى معك، ولا يمكن لأحد أن يكون واحدًا معك» [١١: ٣٧- ٤٣]. ويقول «كريشنا»: «أنا بداية ونهاية كلّ ما هو ماديّ وروحيّ في هذا العالم، ليس هناك حقيقة تفوقني. كلّ شيء يعتمد عليّ، مثل تعلُّق اللآلئ على خيط... اعلمْ أنّني البذرة الأصليّة لكلّ أنماط الوجود... أنا، بمعنىً ما، كلّ شيء، لكنّني أيضًا منفصل عن كلّ شيء. فأنا لست تحت أنماط الطّبيعة الماديّة... والعالَمُ كلّه لا يعرفني أنا الّذي فوق الأنماط؛ الثّابت الذي لا يتغيّر» [٧: ٦ -١٣]. في «الماهاباراتا» يتحدّث «نارايانا» Narayana أحد التّجلّيات الإلهيّة لـ«فيشنو» بوصفه توحّد الآلهة أو براهمان ذاته، فيقول: «أنا مصدر كلّ شيء، السّرمدي، الثّابت الّذي لا يتغيّر. أنا خالق كلّ شيء، ومدمّره أيضًا. أنا «فيشنو»، وأنا «براهما»، وأنا «إندرا»؛ رئيس الآلهة. أنا «ياما»؛ ربُّ الأرواح المُتوفَّاة، وأنا «شيفا»[٤٦٦].

رفضت مدرسة «سانخيا» مفهوم الإله القادر، إذ كانت تعتقد أنّ النّتيجة متضمَّنَة في السّبب مسبقًا بالضّرورة؛ أي حتميّة جبريّة، وبالتّالي فلا داعي لوجود إله عاقل ذي إرادة. لكنّ «شانكارا» حاجج ضدّها وقدّم عدّة براهين على وجود الإله القادر؛ بوصفه تجلّيًا ضروريًّا «لبراهمان»، مثل البرهان «الكوزمولوجي» الّذي يقول بالسّبب الأوّل، وبراهين الصّنع، والعناية، والاختراع الّتي تقول بأنّ الإله قادر وصانع حكيم. أمّا برهانه المميّز، فكان نابعًا من الجدال اللّاهوتي الهندوسيّ مع المدارس الماديّة، فيقول فيه: إنّ المادة الصّمّاء لا يمكن أن تتحوّل من حالة الاتّزان الأوّليّ إلى مرحلة الخلق الفعّال من تلقاء نفسها، ناهيك عن أن يكون تحوّلها وأفعالها ذات غاية محدّدة؛ وإنّما تحتاج إلى سبب غير طبيعيّ وغير ماديّ وراء ذلك[٤٦٧].

وقد انقسمت مدرسة «فيدانتا» إلى أربع مدارس تمثّل أربع طرق مختلفة في النّظر إلى العلاقة بين العالم و«براهمان»: رؤية «شانكارا» الواحديّة المثاليّة «Advaita Vedanta»؛ الّتي ترى أنّ العالم مجرّد ظاهر وهميّ، وأنّ الحقيقة خفيّة كليّة؛ «براهمان» هو الرّوح [وحدة الوجود الجزئيّة]، ورؤية وحدة الوجود «Shuddhādvaita» الّتي ترى أنّ العالم حقيقيّ؛ لأنّه نتيجة «براهمان» الّذي هو الرّوح والجسد [وحدة الوجود المطلق]، والرّؤية الثّنائيّة «Vishishtadvaita »؛ الّتي ترى أنّ العالَم

466- The Mahabharata, Book 3, section 188
467- Rudolph Otto, Mysticism East and West, p. 124

و«براهمان» منفصلان، فتجعل تصوّر «براهمان» يقترب من التّصوّر التّوحيديّ للإله المتعالي، لكنّ الإنسان قادر على أن يرتقي بروحه حتّى تتّحد مع «براهمان» والرّؤية الثّنائيّة المتعالية « Dvaita Vedanta» الّتي ترى أنّ العالَم و«براهمان» منفصلان تمامًا.

قدّمت الرّؤيتان الأخيرتان نقدًا قويًّا للنّزعة التّصوفيّة الخالصة في الهندوسيّة، تتمثّل في أربع نقاط، أولًا: اعتبرت تصوّر «براهمان» السّلبيّ تصوّرًا يستحيل على المرء أن يعرفه أو يدركه؛ لأنّه لا يمكن إدراك ما ليس له صفة، وبالتّالي لا يمكن لأحد أن يعرف «براهمان» على الإطلاق، وثانيًا: اعتبرت أنّ اللّغة السّلبيّة تتعارض مع حقيقة أنّ النّصوص المقدّسة لغويّة، فاللّغة الإثباتية لتلك النّصوص تفرّق بين الذّات والموضوع، بين المُخاطب وبين «براهمان»، فلا بُدَّ أن تكون التّفرقة حقيقيّة بصورة ما. وثالثًا: اعتبرت أنّه إذا كان «براهمان» هو علّة الكون فهذا يستلزم حدوث تغيير في «براهمان»، وهو أمر مستحيل إذا كان «براهمان» ثابتًا مطلقًا. وأخيرًا، إذا كان الكون هو «براهمان»، فيجب على «براهمان» أنْ يُشارك الكون في عيوبه. وقد تطوّرت تلك الأفكار بمرور الوقت لتنشأ عنها حركة «بهاكتي Bhakti»، وهي حركة تأليهيّة توحيديّة، تتمثّل في الإخلاص لإله شخصيّ واحد يكون الربّ الأوحد؛ فربطت بصورة مباشرة بين «براهمان» وبين إله واحد، مثل «فيشنو»، أو «شيفا».

إجمالًا يمكن القول إنّه إذا انتبهنا إلى الظّلال المختلفة في تطوّر مفهوم «براهمان» في نصوص «الفيدا»، ونظرنا إلى تيّارات هذا المفهوم الرّئيسة، سنجد أنّ أقوى تيار فكريّ وجد تعبيرًا في غالبيّة النّصوص هو هذا الّذي يقول: إنّ «أتمان» هو «براهمان»، وإنه الواقع الوحيد وما عداه وهم. التّيار الثّاني: الّذي يمكن العثور عليه هو عقيدة وحدة الوجود الّتي تطابق بين «براهمان» والكون. أمّا التّيار الثّالث: فهو تيار التّأليه الّذي ينظر إلى «براهمان» بوصفه الإله المسيطِر على العالم. ولأنّ هذه الأفكار كانت وما تزال في بوتقة الانصهار، فلم يصل أيّ منها في نصوص «الفيدا» إلى شكل نهائيٍّ منهجيٍّ، ممّا ترك أصحاب المدارس المختلفة في حالة جدل حول معانيها من أجل الوصول إلى فلسفة منهجيّة متّسقة منها»(٤٦٨). لكن يظلّ الثّابت في تصوّر «براهمان» في جميع الحالات هو كونه إلهًا محتجبًا (ذو الغيريّة التامّة)، على الرغم من كونه العلّة الأولى للوجود، فتقول «البهاجافادجيتا الهندوسيّة»: «أولئك الّذين يعبدون الجانب

468- Surendranath Dasgupta, A History of Indian Philosophy Vol. 1, Motilal Banarsidass, India, 1975, p.50

الّذي لا شكل له من الحقيقة المُطلقة؛ الثّابت السّرمديّ؛ الّذي لا يمكن تحديده والتّفكير فيه ولا الحديث عنه، الخفيّ، الحاضر في كلّ شيء. المسيطرون على حواسهم وعقولهم مهما كانت الظّروف، مثل هؤلاء الأشخاص المكرّسين أنفسهم لرعاية جميع الكائنات، يصلّون إلى «براهمان» [١٢: ٣-٤].

الفراغ البوذيّ - طبيعة بوذا

على الرغم من أنّ البوذيّة ديانة هنديّة بالأساس، إلّا أنّها رفضت سلطة «الفيدا»، كما رفض «بوذا» مفهوم «براهمان» الميتافيزيقيّ ورفض أيضًا وجود «الأتمان» [النّفس]، فقال: بعدم وجودها. لم يكن شاغل «بوذا» الأساسي شاغلًا ميتافيزيقيًّا معرفيًّا، ولكن كان شاغله أخلاقيًّا عمليًّا، من خلال محاولته للإجابة عن السّؤال التّالي: كيف نحرّر البشريّة من جميع أشكال المعاناة؟ وكانت إجابته الّتي تُعرَف باسم الحقائق النبيلة الأربعة؛ هي أنّ الحياة معاناة، وأنّ أصل المعاناة هو عدم إشباع الرّغبة المُتجدّدة، وأنّ الخلاص من المعاناة ينتهي عندما يخلو المرء من كلّ الرّغبات، وأنّ طريقة الخلو من الرّغبات هي باتّباع طريق وسط بين التّقشّف الشّديد [ما تعلّمه الجاينية[٤٦٩]]، والانغماس في المتع [ما تسمح به الهندوسيّة]. ويتحقق الخلو من الرّغبة من خلال اتّباع تعاليم الطّريق النّبيل الثّمانية؛ وهي تعاليم أخلاقيّة تحضّ على خلو حياة المرء من الرّغبات: إدراك الحقائق النّبيلة الأربعة، والبيئة السّليمة، والكلام السّليم، والسّلوك السّليم، والمعيشة السّليمة، والعلم السّليم، ورؤية الحياة بالطّريقة السّليمة، والتّأمل السّليم.

إذا كانت الرّغبات نتيجة لخصائص النّفس؛ فإنّ الطّريقة الوحيدة لتكون خالية من الرّغبات هي في فناء الأنا؛ أي إنّه عندما تختفي الأنا تصبح النّفس خالية من الرّغبات، ويصل المرء إلى حالة الاستنارة «النيرفانا Nirvana»، وعندها يُطلق عليه لقب «بوذا» بمعنى المستنير، وعندئذٍ يتخلّص من عجلة الموت والميلاد؛ الّتي كانت ستعيده إلى معاناة الحياة مرّة أخرى في عالم من العوالم البوذيّة السّتة؛ الآلهة، والبشر، وأشباه الآلهة، والحيوان، والأشباح الجائعة، والجحيم.

٤٦٩- يمكن القول إن الديانة الجاينية هي مرحلة وسيطة بين الهندوسية والبوذية، قامت كرد فعل جذري ضد الهندوسية ولكنها كانت أقرب إليها من البوذية، فقد قالت بوجود الروح وقدمت أطروحة ميتافيزيقية تسمح بتعدد الحقائق بناءً على تعقد حقيقة الوجود الميتافيزيقية وتعدد جوانبها، والتي لا يمكن الحديث عنها في ذاتها Avaktavya إلا بالسلب والإيجاب معًا، أي بالتناقض.

الجدير بالذّكرأن حالة النّيرفانا توصف بآليات اللّاهوت السّلبيّ؛ لأنّه لا يمكن إدراكها عقليًّا ولا التّعبير عنها لُغويًّا؛ لأنّها متجاوزة للكومات الخمسة «Skandha»: الشّكل، والحسّ، والإدراك، والتّركيبات العقليّة، والوعيّ. وهي حالة تنعدم فيها «النّار الثّلاثيّة»: التّعلق، والرّفض، والجهل، ومن ثَمَّ فهي حريّة وحقيقة مطلقة، لا يحدّها حدّ، يقول «بوذا»: «يوجد هذا البعد حيث لا أرض، ولا ماء، ولا نار، ولا ريح؛ لا بعد لانهائيّ للفضاء، ولا بعد لانهائيّ للوعيّ، ولا بعد للعدم، ولا بعد للإدراك ولا اللّاإدراك؛ لا هذا العالم ولا العالم الآخر ولا الشّمس ولا القمر. وهناك أقول: لا مجيء ولا ذهاب ولا إقامة، لا موت ولا نشوء، لا ثابت، ولا متغيّر، بدون أيّ سند عقليّ»(٤٧٠).

من ثَمَّ فقد حدّد «بوذا» ثلاث علامات للوجود: عدم الثّبات، والمعاناة، واللّانفس؛ لأنّه إذا كان كلّ شيء في حالة تحوّل إلى الزّوال لا يوجد شيء ثابت في ذاته؛ فإنّ تعلّق المرء بأيّ شيء هو ما يسبّب المعاناة عند زوال هذا الشّيء أو تغيّره، والحلّ هو إدراك أنّه لا توجد نفس؛ لأنّ خلوّ المرء من النّفس هو خلو من كلّ تعلّق، وبالتّالي خلو المرء من كلّ معاناة وألم. فيمكن القول إن مفهوم الفراغ في البوذيّة المبكرة هو فراغ النّفس (اللّانفس)، كقول «بوذا»: «العالم فارغ بقدر ما هو خالٍ من النّفس أو أيّ شيء متعلّق بالنّفس»؛ حيث تشمل دلالات فراغ النّفس غياب الشّعور بالأنا، والتعلّقات، والرّغبات، وصولًا إلى الاستنارة والتّحرر.

الحقيقة أنّ أطروحة «بوذا» في نفي الذّات لم تستند إلى أسس فلسفيّة قويّة بقدر ما كانت إجابة براجماتيّة أخلاقيّة وعمليّة في مواجهة سؤال الشّقاء في الحياة(٤٧١). ومن هذا المُنطلَق

470- Thānissaro Bhikku, Udāna: Exclamations, Dhamma Dana Publication, 2012, p. 111—112.

٤٧١ – من أبسط النقد المُوجه إلى البوذية، قول ألدوس هكسلي: «يقول هيوم إن الإنسان ليس سوى حزمة أو مجموعة من المدخلات الحسية المختلفة، والتي تتبع بعضها البعض بسرعة لا يمكن تصديقها لأنها في حالة حركة وتدفق دائم. وهذه الإجابة مماثلة تقريبًا لقول البوذيين، التي تقول عقيدة أناتا لديهم بعدم وجود روح دائمة خلف تدفق الخبرة والمعطيات النفسية-الجسدية، والتي تشكل العناصر الدائمة للشخصية. فيعطي هيوم والبوذيون وصفاً فعليًا لانتفاء الذات، لكنهم يفشلون في شرح كيف أصبحت الحزم حزمًا من الأساس... لذلك فنحن مضطرون إلى رفض تلك العقيدة لصالح الفكرة القائلة بأن، وراء فيض الخبرة وداخل الحزم، يوجد نوع من الروح الدائمة، التي تنظم التجربة». فالذاكرة والمعطيات الحسية لا تصنع ذات الإنسان أو نفسه، لأنها تحتاج إلى أن يدرك صاحبها وجوده وذاته أولًا كي تستطيع أن تربط بين ما تخزنه، وبين صاحب المنظور من الشخص الأوّل فى تلك الذكريات (صاحب الذكريات). فحتى يقول صاحب الذكريات: «تلك ذكرياتي أنا»، لابد من وجود الذكريات ومن وجود الـ«أنا». انظر:

Aldous Huxley, The Perennial Philosophy, p. 47-48

البراجماتيّ العمليّ، يمكن فهم رفض «بوذا» الإجابة عن الأسئلة الميتافيزيقيّة، وبالأخصّ سؤال الوجود، عندما شُبِّه الإنسان الّذي يحاول الإجابة عنها بِرَجُل جُرِح بسهم مسموم جرحًا قويًّا، فأتى أهله وأصدقاءه بطبيب، فقال الرّجُل: لن أدعَ أحدًا يَنزع هذا السّهم قبل أن أعرف من الّذي جرحني، ما اسمه؟ ما عائلته؟ أهو طويل أم قصير، أم ذو قامة متوسّطة؟ من أيّة قرية أو مدينة أو بلدة أتى؟ لا أسمح بسحب هذا السّهم قبل أنْ أعرفَ بأيّ نوع من الأقواس قُذفت، قبل أن أعرف أيّ وتر استُعمِلَ في القوس، قبل أن أعرف أيّة ريشة استُخدِمَت على السّهم، قبل أن أعرف بأيّة طريقة رأس السّهم، فمات هذا الرَّجل دون أن يعرف هذه الأمور»، فقد شغل نفسه عن العلاج العمليّ الّذي يحتاجه في حياته «هنا والآن».

لكنّ «بوذا» لم يستطع الفكاك بشكل مطلق من الميتافيزيقيا؛ لأنّ فلسفته اعتمدت بشكل أساسيّ على عدّة أفكار ميتافيزيقيّة براجماتيّة لتأسيس الأخلاق، مثل معياريّة الكارما، وعجلة الموت والميلاد، دون بيان علّة دورانها أو وجودها. ومع تطوّر البوذيّة، ظهرت عدّة أسئلة ميتافيزيقيّة أخرى نتيجة الاحتكاك بالمدارس الهنديّة الدينيّة والفلسفيّة؛ فكان لابُدَّ من تقديم إجابات ميتافيزيقيّة عن أسئلة المجهول. وكان من أهم تلك الأسئلة السّؤال عن طبيعة العالم، وكانت توجد إجابتان: الإجابة الواقعيّة الّتي تقول إنّ هناك طبيعة حقيقيّة أزليّة مستقلّة للأشياء، فيصبح هناك معنى لتعلّق المرء بها في ذاتها، كما أنّ تلك الإجابة تُعارِض أطروحة (عدم الثّبات) عند «بوذا»، والإجابة العدميّة الّتي تقول إنّ الأشياء وهميّة تمامًا، فلا داعي لأن يتصرّف المرء في العالم بمسؤوليّة أخلاقيّة؛ فالإجابة الأولى تقول إنّ الأشياء موجودة، أمّا الإجابة الثّانية فتقول إنّ الأشياء غير موجودة.

بين هاتين الإجابتين، قدّم «ناجارجونا Nāgārjuna» (١٥٠ – ٢٥٠م)، الفيلسوف البوذيّ، إجابة ثالثة تسمّى «الطّريق الوسط»؛ لأنّها كانت وسطًا بين الإجابة الواقعيّة والإجابة العدميّة، فنقل فيها أفكار «بوذا» من محيط النّفس إلى محيط العالم، حيث قال «ناجارجونا»: إنّ الأشياء فارغة

وحتى لو سلمنا لهم بذلك، فإن المعضلة الأساسية هي استحالة جمع اللا-نفس مع عقيدة عجلة الموت والميلاد، لأنه ليس هناك جوهر ثابت قد يموت ويولد من جديد. وقد كانت إجابة النصوص البوذية المبكرة عن هذا السؤال هي أن الوعي هو حامل الكارما من وإلى عجلة الموت والميلاد، أي إن هناك نوعًا من الثبات الجوهري الميتافيزيقي. وهو ما يذكرنا بنقد هايدجر لنيتشه فيما يتعلق بكون موقفه المضاد لميتافيزيقا الروح الأفلاطونية [الذات] هو ميتافيزيقا أخرى ترى بوجود جوهر ثابت آخر هو إرادة القوة.

Kevin Trainor, Buddhism: The Illustrated Guide, Oxford University Press, 2004, p. 38

من أيّ طبيعة ثابتة مستقلّة، وهذا هو سبب حالة عدم الثّبات في الأشياء، ولكن من النّاحية الأخرى، فإنّ الظّواهر الّتي تظهر بواسطة تجاربنا الحسّية في العالم هي أيضًا حقيقة بالنّسبة إلينا. وهذه الأطروحة تُعرف باسم «الحقيقتان»؛ الحقيقة المُطلقة الّتي هي حقيقة فراغ الأشياء والظّواهر؛ والحقيقة المألوفة الّتي هي حقيقة الظّواهر الّتي تتمثّل لنا في تجاربنا الحسّيّة، فعالم الظّواهر ليس وهمًا؛ وإنّما حقيقة، ولكنّه ليس الحقيقة المطلقة الّتي تنفي طبيعته الظّاهرة لنا. وهاتان الحقيقتان مرتبطتان ببعضهما بعضًا، فلولا الحقيقة المألوفة لم نستطع أن نعبّر عن الحقيقة المطلقة.

لجأ «ناجارجونا» للتّعبير عن الحقيقتين بطريقة متناقضة مقصودة تثير عقل المتلّقي؛ ليرى الأمر من وجهتي نظر متعارضتين، إذ يقول: «كلّ شيء حقيقيّ [وفق الحقيقة المألوفة]، وكلّ شيء غير حقيقي [وفق الحقيقة المطلقة]، وكلّ شيء حقيقي وغير حقيقي [وفق الحقيقة المألوفة والحقيقة المطلقة معًا]، وكلّ شيء لا هو حقيقي ولا هو غير حقيقي [وفق الحقيقة المطلقة والحقيقة المألوفة معًا]؛ هذه هي تعاليم «بوذا»»[٤٧٢]. فبما أنّ كلّ الأشياء فارغة في ذاتها؛ بمعنى أنّه لا توجد طبيعة ثابتة لأيّ شيء، إذ لا يمكن لشيء أنْ ينشأ وحيدًا ومستقلًا عن العالم؛ بل يعتمد كلّ شيء على كلّ شيء آخر في العالم، فعلاقات الأشياء مع بعضها البعض تهيّئ الظّروف لظهور أشياء واختفاء أشياء، فنشأة الأشياء، هي «نشأة اعتمادية Dependent Arising». وهو ما يعبَّر عنه بالمقولة الآتية: «إذا كان هذا موجودًا، فذلك موجود. وإذا توقّف هذا الوجود، فذلك سيتوقّف أيضًا عن الوجود».

تكمن «النيرفانا» في إدراك المرء لتلك الحقيقة المطلقة بكلّ تبعاتها؛ لأنّه إذا كانت الحقيقة المطلقة تقول إن كلّ الأشياء فارغة؛ فالفراغ نفسه فارغ. وقد اختلف الباحثون في تحديد رؤية «ناجارجونا» للفراغ، فإذا كان فراغ الأشياء نفسه فارغًا، فهل الفراغ فراغ إبستيمولوجيّ؟ أي يشير إلى حقيقة أنطولوجيّة إثباتيّة غير مفاهيميّة وغير معقولة، كالشّيء في ذاته عند «كانط»، فلا يمكن التّعبير عنها بكلمات، أم هو فراغ أنطولوجيّ، أي لا يشير إلى حقيقة أنطولوجيّة إثباتيّة ولا حتّى إلى حقيقة ترنسندنتاليّة؛ بل هو مجرّد غياب لكلّ الحقائق الأنطولوجيّة، وهذه الرّؤية تعتمد على كون «العالم بدون جوهر»[٤٧٣].

472- Nagarjuna, The Fundamental Wisdom of the Middle Way (Mülamadhyamakakärikä), Trans. Jay L. Garfield, Oxford University Press, 1995, p. 49 (18.8)
473- Ibid., p. 62, (22.16)

لكن في كلتا الحالتين، يظهر شعار «الفراغ الحقيقيّ والوجود الرّائع» كالمحصّلة النّهائيّة للبوذيّة في تلك المرحلة؛ فالفراغ والوجود وجهان لعملة واحدة، بصرف النّظر عن طبيعة الفراغ؛ ولأن «بوذا» فارغ بطبيعته، فالاعتقاد أنّ «بوذا» موجود أو غير موجود بعد «النيرفانا» اعتقاد غير مقبول؛[٤٧٤] بل إنّ الوجود المحكوم بعجلة الموت والميلاد «Samsara والنيرفانا» لا يختلفان في الجوهر عن بعضهما البعض قيد أُنملة[٤٧٥]، فطبيعة الواقع لا تعتمد على شيء آخر، هادئة، ليست صناعة عقلية، ولا يمكن التّفكير فيها، فهي تخلو من كل تمايز وتحديد»[٤٧٦].

يرتبط الفكر المفاهيميّ والتّعبير اللُّغوي بالحقيقة المألوفة، أمّا في حالة الحقيقة المطلقة؛ فإنّ ما تعبّر عنه اللّغة غير موجود، وما يحويه مجال الفِكر غير موجود، فطبيعة الأشياء هي أنّ ليس لها بداية ولا نهاية[٤٧٧]. ولهذا؛ فإنّ «ناجارجونا» في إهداء كتابه لـ«بوذا»، يلجأ إلى اللّاهوت السّلبيّ لبيان الحقيقة المُطلقة، فيقول: «كلّ ما نشأ بشكل اعتماديّ لا ينتهي ولا يبدأ، ليس بفانٍ ولا بأزلي، لا براحل ولا بقادم، لا متمايز ولا بواحد، وخالٍ من التّصورات المفاهيميّة». وهذه هي النّتيجة الّتي سعى إليها عندما أنهى كتابه قائلًا: «أنا أسجد إلى «بوذا» الّذي من باب الإحسان علّمنا العقيدة الصّحيحة الّتي تقودنا إلى التّخلي عن كلّ الرّؤى»[٤٧٨]. فيظهر من تلك الخاتمة التّناقض الّذي يحاول «ناجارجونا» من خلاله الإشارة إلى الفراغ، إذ إنّ «كتاب ناجارجونا» في حدّ ذاته تقديم رؤية للفراغ، ومع هذا فهو ينفي وجود أي رؤية حقيقيّة للفراغ؛ فالفراغ هو التّخلي عن كلّ الرّؤى، ولا سبيل لتقويم أولئك الّذين يملكون رؤية للفراغ»[٤٧٩]. لكنّ التّناقض هنا هو وسيلة لضبط رؤية المرء للعالم؛ ومن ثَمَّ إدراك الحقيقة المطلقة الّتي لا يمكن التّعبير عنها.

قدّمت أطروحة «ناجارجونا» إجابة عن سؤال ميتافيزيقيّ آخر يتعلّق بعلّة قابليّة المرء للاستنارة، وما الّذي يصل إلى حالة «النيرفانا» من الإنسان إذا لم تكن هناك نفس؛ «فناجارجون» يقول: «عندما لا يظهر أيّ مستنير، وعندما يختفي التّلاميذ، فإنّ حكمة

474- Ibid., p. 62, (22.14)
475- Ibid., p. 75, (25.19)
476- Ibid., p. 49 (18.9)
477- Ibid., p. 49 (18.8)
478- Ibid., p. 83 (27.30)
479- Ibid., p. 36 (13.8)

الاستنارة الذّاتيّة، ستظهر كاملة بدون معلّم»[480]، فكيف تظهر تلك الحكمة ذاتيًّا؟ كانت الإجابة عند تيار الماهايانا[481] «Mahayana»: وجود «طبيعة «بوذا» Buddha Nature»، وهي طبيعة كامنة داخل كلّ إنسان، وهي سبب قابليّته للاستنارة والوصول إلى مرتبة «بوذا». لكن اختلفت مدارس «الماهايانا» فيما بينها حول ماهيّة تلك الطّبيعة، ومن ثَمَّ تعدُّ مدرسة «ناجارجونا مادهياماكا Madhyamaka»، إحدى مدارس «الماهايانا»، لأنّها عدّت الفراغ ماهية تلك الطّبيعة. وقد هيمنت «أطروحة ناجارجونا» على بقيّة مدارس «الماهايانا»، فساوت تلك المدارس بين حالة «بوذا» العقليّة عند إدراكه لوهم الذّات بطبيعة حقيقيّة داخل كلّ إنسان تتّصفّ بأنّها: بلا بداية، غير مخلوقة، غير مولودة، لا تموت، متحرّرة من الموت، دائمة، ثابتة، هادئة، أبدية، نقيّة في جوهرها، خالية من كلّ تعلّق»[482].

ثُمّ تطوّرت في بعض النّصوص اللّاحقة الّتي تروي عن «بوذا» قوله: «أنا لا أقول إنّ جميع الكائنات الحيّة تفتقرُ إلى النّفس. أنا أقول دائمًا إنّ الكائنات الحيّة لها طبيعة «بوذا»، أليست طبيعة «بوذا» نفسًا؟ لذلك أنا لا أقدّم عقيدة عدميّة»[483]. ويبدو واضحًا أنّ نفي «بوذا» لعدميّة البوذيّة، كان خطابًا موجّهًا إلى غير البوذيّين بغرض جذبهم إلى البوذيّة. وقد تحوّل هذا الخطاب إلى سرديّة ميتافيزيقيّة كاملة، تتطلّب الإيمان بها. لا يمكن فهم الحقيقة العليا لـ«بوذا» إلّا عن طريق الإيمان»[484]. لكن لم تتقبّل كلّ المدارس تلك الأطروحة؛ لأنّها وإنْ كانت تبدو متّفقة مع تعاليم «بوذا» ظاهريًّا؛ إلّا أنها في الحقيقة تعيد مفهوم «براهمان» الهندوسيّ، أو أيّ حقيقة متعالية متجاوزة لكلّ تغيّر مرة أخرى إلى السّرديّة الميتافيزيقيّة البوذيّة. ولكن تلك الأطروحة ستصبح بالغة الأهميّة عند انتشار البوذيّة في الصّين.

480- Ibid., p. 49 (18.12)

٤٨١- كان انتشار الماهايانا أوسع من انتشار المدرسة البوذية الأخرى ثيرافادا Theravada. ويرجع ذلك إلى انفتاح الماهايانا على تقبل فلسفات المناطق الأخرى، وتقديم ما يمكن وصفه بسردية ميتافيزيقية في طور التكوين، فكان استيعابها للتاو الصيني هو منشأ الزن. أما مدرسة ثيرافادا فركزت على تعاليم بوذا القديمة، والاكتفاء بتعاليم بوذا المجموعة في شريعة بالي Pali Canon، والتأمل الصارم، وطريق بوذا الثماني إلى الاستنارة، فرفضت أطروحة طبيعة بوذا، وأي مفهوم للحياة بعد الموت، على عكس الماهايانا. ومن ثَمَّ كانت الماهايانا تبشيرية لأنها اعتبرت أحد وظائف المستنير أن يساعد الآخرين على الاستنارة، على العكس من ثيرافادا التي ركزت على الخلاص الفردي. ولهذا يمكن القول إن الماهايانا أخذت خطوة نحو أن تكون دينًا، في حين ظلت ثيرافادا فلسفة بوذية أقرب إلى الأصل القديم.

482- Paul Williams, Mahayana Buddhism: The doctrinal foundations, Routledge, 2008, p. 106

483- Ibid., p. 108

484- Ibid., p. 110

الفراغ الصّينيّ - التاو

التّاوية فلسفة مستمدة من التّعاليم الموجودة في كتاب التّاو «تي تشينغ Tao Te Ching» للحكيم الصّيني «لاو تسي Laozi»، الّذي يعدّ مؤسس التّاوية على الرغم من إشارته إلى وجود حكماء قدامى سابقين عليه، على الرغم من الجدل التّاريخيّ المتعلّق بوجوده ذاته وعلاقته بالكتاب. وتتلخّص فلسفة التّاو في أولى شذرات هذا الكتاب، وهي أشهر شذراته، يقول «لاو تسي»: «التّاو الّذي يمكن الإخبار عنه ليس هو التّاو الأبديّ. الاسم الّذي يمكن تسميته ليس هو الاسم الأبديّ غير المُسمّى، هو مبتدأ السّماء والأرض، أمّا التّاو المُسمّى فهو أم عشرة آلاف شيء. دائم اللّارغبة يرى المحجوب، دائم الرّغبة يرى المشهود؛ هذان الاثنان ينبثقان من أصل واحد، فيبدو وكأنّه ظلام؛ ظلمات بعضها فوق بعض، هي بوابة كلّ الغموض» [١][٤٨٥].

يظهر جليًّا من النّصّ السّابق كيف أنّ للّاهوت السّلبي دورًا مركزيًّا في فلسفة «لاو تسي». فالتّاو Tao هو علّة الوجود، وبداية كلّ البدايات، ومصدر كلّ الأشياء، الّذي لا يكشف نفسه، ولا يكشفه أحد. ولهذا، فهو اللّغز الأكبر، فلا يمكن تسميته، ولا التّعبير عنه لُغويًّا، ولا حتّى التّفكير فيه مفاهيميًّا؛ لأنّه محتجب. فهو لانهائيّ لأنّه ليس لديه شكل رغم أنّه مصدر كلّ شكل، وهو الثّابت الّذي لا يتغيّر رغم أنّه مصدر كلّ تغيّر. وما ليس له شكل ولا صورة ولا اسم، يؤول إلى الفراغ [العدم الإبستيمولوجيّ]. ومن ثَمَّ تكون نهاية اللّاهوت السّلبي هي الصّمت، لأنّ «بقدر ما تزيد الكلمات تتلاشى، فمن الأفضل إذن أنْ تتشبّث بالمركز»[٥]، والمركز هو التّاو الّذي يختفي وراء ظلال الصّمت.

وهو ما يظهر في نصوص أُخرى، مثل: «انظر، تجده غير قابل للرؤية في منأى عن الصّورة. اسمع، تجده غير قابل للسّماع في منأى عن الصّوت. أمسك، تجده غير قابل للإمساك، غير قابل للمسّ. هذه الثلاثة لا تُعرف، ولهذا فهي مندمجة في واحد. من الأعلى، هو ليس لامعًا. من الأسفل، هو ليس معتمًا، خيط غير مقطوع، يمتنع وصفه، يؤول إلى اللاشيئيّة، شكل اللّاشكل، صورة اللّاصورة، متجاوز للتّعريف، بعيد عن الخيال. قف قبله ولن ترى له بداية، تتبعه ولن تصل إلى نهاية. كن مع التّاو الأزليّ، وتحرّك في الحاضر. إنّ معرفة البداية الأزليّة هي جوهر التّاو»[١٤].

٤٨٥- اعتمدت في ترجمة جميع نصوص كتاب التاو تي تشينغ على كتاب التاو، ترجمة: هادي العلوي، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ١٩٩٥، (بِتَصَرُّف). ويعقب كل نص مترجم رقم الشذرة وفق الترقيم المعتاد لنصوص الكتاب.

من ثَمَّ يَعترِفُ «لاو تسي» بجهله فيما يتعلّق بعلّة التّاو، فيقول: «التّاو إناء فارغ، يُستعمل دون أن يُملأ، مصدر لا ينتهي لعشرة آلاف شيء، يختفي عميقًا ولكنّه حاضر أبدًا. لا أدري من أين جاء؟ إنّه سلف الآلهة»[٤]، وهو أمر مفهوم بوصف أنّ التّاو هو العلّة الأولى. ثُمَّ يصِفُ عدم قدرة الحسّ والعقل على إدراك كنهه لأنّه مجهول، رغمَ أنّه مصدر كلّ شيء، فيقول: «التّاو مراوغ للحسّ وللعقل، ولكنّه يعطي الصّورة. التّاو مراوغ للحسّ وللعقل، ولكنّه يعطي الشّكل. التّاو معتم ومظلم، ولكنّه يعطي الجوهر. وهذا الجوهر واقعيّ جدًا وفيه يكمن الإيمان»[٢١]. ثُمَّ يَصِفُ عنصر الغيريّة التّامّة للتّاو، فيقول: «الجميع تحت السّماء، يقول: إنّ التّاو عظيم وليس كمثلِه شيء، ولأنّه عظيم يبدو مختلفًا. ولو لم يكن مختلفًا، لكان قد اختفى منذ فترة طويلة»[٦٧]. فمن الطّبيعي لمن يرفض الغيريّة التّامّة أنْ يَرفُض التّاو، فالتّلميذ الأحمق يستمع إلى التّاو ويضحك، لو لم يكن ثمّة ضحك لما كان التّاو ما هو عليه»[٤١]، لأنّ الحقيقة كثيرًا ما تبدو متناقضة [٧٨]. فتتمثّل هذه الغيّرية التّامّة في تجاوز التّاو للوجود، «فالعشرة آلاف شيء متولّدة من الوجود، والوجود متولّد من اللّاوجود»[٤٠].

فاللّاوجود هو التّاو؛ لأنّ التّاو مصدر الوجود، ومن ثَمَّ متجاوز له، فمن تلك الحالة غير المعقولة، وغير الملموسة، وغير القابلة للتّحديد، ظهر كل ما هو معقول، وملموس، ومُحدّد. فالتّاو؛ بوصفه علّة الوجود ليس له اسم في ذاته [أنطولوجيًّا]، وإنّما يحمل اسمًا فقط عندما يتجلّى لنا عبر العالَم وما به من موجودات [إبستيمولوجيًّا]. به توجد الأشياء، وبه تصبح طبيعة الأشياء على ما هي عليه. هذا التّجليّ الظّاهر منه أم عشرة آلاف شيء هو ما يُسمّى بالتّاو، على العكس من التّاو المحتجب الّذي لا يُسمّى. وهو أيضًا ما ينظّم كلّ شيء طبيعيّ في العالم؛ ولهذا يتجلّى في صورة قوانين الطّبيعة الحاكمة للعالم، والّتي تحفظ اتّزانه وتناغم كلّ عناصره الطّبيعيّة معًا.

تنشأ الأشياء في الكون من التّاو المُتجلّي الّذي يتكوّن من قوّتين متنافرتين، لكنهما تتّحدان في دورة أبديّة، وهما «الين واليانغ Yin and yang». «الين» تُوصَف بأنّها بطيئة، ليّنة، باردة، رطبة، سلبيّة؛ وترتبط بالماء، والأرض، والقمر، والأنوثة، واللّيل. أمّا «اليانغ»، فهو على النّقيض من ذلك؛ حيث إنّه سريع، صلب، حار، جاف، ونشط؛ ويرتبط بالنّار والسّماء، والشّمس، والذّكورة، والنّهار. وتُوصَف العلاقة بينهما كوقع ضوء الشّمس على جبل وواد. فـ«الين»؛ (كلمة تعني حرفيًّا «المكان المظلّل»)، هي المنطقة المظلمة الّتي يحجب الجبل ضوء الشّمس عنها،

في حين أنّ «اليانغ» (كلمة تعني حرفيًّا «المكان المشمس»)، الجزء المضاء من قمة الجبل. ولكن مع تحرّك الشّمس عبر السّماء، يتبادل «الين» و«اليانغ» الأماكن والتّأثير، فيُضاء المظلم ويظلم المضاء، ويُكشف ما كان محجوبًا، ويُحجب ما كان مكشوفًا. فعندما يصل «الين» إلى ذروته، ينحسر لصالح «اليانغ»، ثُمَّ بعد أن يصلَ «اليانغ» إلى ذروته، يتراجع لصالح «الين»، مثلما يحدث عندما تصل أيّ صفة إلى ذروتها فتنقلب إلى النّقيض، وهذه هي الدّورة الأبديّة.

وقد ارتبط مفهومي «الين» و«اليانغ» بمفهوم «التشي Ch'i» في الثّقافة الصّينية القديمة؛ طاقة الحياة الّتي تسري في كلّ شيء في الكون. فعندما تصبح «التشي» نشطة، يكون «اليانغ» في ذروته، وعندما تنحسر «التشي»، يكون «الين» في ذروته. وتشير النّقاط داخل النّصفين الأبيض والأسود إلى أنّ كلًّا منهما بذرة الآخر. فلا يمكن أن يوجد «الين» دون «اليانغ»، والعكس صحيح. إنّ الأشياء ما هي إلّا اجتماع لعنصري «الين» و«اليانغ»، ولكن بنسب مختلفة. ولهذا؛ فإنّ الحالة المثاليّة للأشياء في الطّبيعة، وكذلك في عالم البشر، هي حالة من التّناغم تتمثّل في التّوازن بين «الين» و«اليانغ». لم ترَ التّاوية في «الين» و«اليانغ» أبعادًا أخلاقيّة، على العكس من «الكونفشيوسيّة»؛ الّتي كانت تفرض تراتبية اجتماعيّة ونظامًا أخلاقيًّا صارمًا، فكانت ترى أنّ السّماء تعاقب المُخطئ وتكافئ المُصيب[٤٨٦].

يقول «لاو تسي»: «العشرة آلاف شيء تحمل «الين» وتحتضن «اليانغ»، وتحقّق انسجامها بالدّمج بين هاتين القوّتين. المرء يكسب بالخسران، ويخسر بالكسب»[٤٢]. ذلك؛ لأنّ الشّيء نشأ مع نقيضه، ولا يمكن إدراك الشّيء دون إدراك حدوده؛ أي إدراك نقيضه الخارج عن

٤٨٦- تصوّر لوحة «ذائقي الخلّ» الفروقات الفلسفية في تعامل الفلسفات الآسيوية الثلاثة الكبرى مع الحياة. فتصوّر كونفوشيوس وبوذا ولاو تسي وهم يغمسون أصابعهم في وعاء واحد من الخلّ ويتذوقونه، ولكن يختلف ردّ فعل كل شخص منهم تجاه طعم الخل. فيُظهر وجه كونفوشيوس تعبير الضيق، ويُظهر وجه بوذا تعبير المرارة، ويُظهر وجه لاو تسي تعبير الرضا. فالكونفوشيوسية ترى ضيق الحياة، فتحتاج إلى قواعد سلطوية اجتماعية محددة لتصحيح انحطاط الناس. ولهذا يرى كونفوشيوس أن الخلّ سيّئ الطعم، ليعلمنا رفض السيّئ والبحث عن الجيّد. أمّا البوذية فترى مرارة الحياة، التي يهيمن عليها الألم والمعاناة. وأي محاولة للحكم على شيء لابد أن تختفي في إدراكنا لحقيقة مرارة الحياة، والجدير بالذكر أنه يتم رسم بوذا من دون تعبير في بعض الأحيان، بدلًا من إظهار المرارة، لبيان أن طريق الخلاص يبدأ من عدم التعلق بشيء. ولهذا يرى بوذا أن الخلّ هو الخلّ، فيعلمنا أن كل شيء كما هو من دون أيّ تعلق أو رفض يؤثر على أحكامنا. أمّا التاوية فترضى بالحياة الطبيعية كما هي، فالطبيعة توازن مطلق أقرّه التاو. ولهذا يرى لاو تسي أن طعم الخلّ طبيعي، فيعلمنا أن نرضى بكلّ ما هو طبيعي سواء أكان سيئًا أو جيدًا مادام كل شيء مخلصًا لطبيعته كما حدّدها التاو.

حدوده، فإنَّ «كلّ من تحت السّماء يمكنهم رؤية الجمال جمالًا فقط؛ لأنّ ثَمّة قبحٌ، وكلّهم يستطيعون أنْ يروا الخير خيرًا؛ لأنّ ثَمّة شرًا»[٢]. أمّا التّاو فهو يتجاوز كلّ تلك الثّنائيات المتعارضة؛ لأنّه فوقها ومصدرها، فليس فيه خير ولا شر، ولا صواب ولا خطأ، وإنّما هو بحر الإمكانيّة الخالصة لكلّ تحقّق وجوديّ، دون تمايز، أو تحديد، أو إدراك.

لهذا يُرمَز إلى التّاو المحتجِب الّذي ليس له اسم بالدّائرة الفارغة، ويُرمز إلى التّاو الظّاهر الّذي له اسم بدائرة يتعانق «الين»و«اليانغ» داخلها. وهنا يظهر انعكاس اللّاهوت السّلبيّ على جماليات التّاو؛ فهو شيء قد تشكّل في السّر. وُلِدَ قبل السّماوات والأرض، في الصّمت والفراغ، أحديًّا، لا متغيّرًا، حاضرًا أبدًا، ومتحرّكًا أبدًا. أنا لا أعرف اسمه لكنّي أسمّيه التّاو؛ ولأنّي لا أجد كلمة أفضل أدعوه (ذو الجلال)»[٢٥]. فارتبط التّعبير الفنّي عن التّاو بالجليل، حيث تُصوَّر الطّبيعة بصورة مجرّدة يملؤها الفراغ، فيمكن القول: بأنّ تلك اللّوحات الصّينية المجرّدة لوحات دينية بامتياز؛ بل إنّ تأثير اللّاهوت السّلبيّ في صياغته للتّاو يتعدّى اللّاهوت والجماليّات؛ لينعكس أيضًا على الإجابة الثّلاثية للتّاو عن سؤال الأخلاق: اللّارغبة، واللّافعل، والحكيم التّاوي.

إنّ لفظ «تاو» يعني الطّريق، والتّاو طريق إلى الحياة، فيشبه الماء، حيث إنّ «الماء يهب الحياة للعشرة آلاف شيء ولا يكلّ، ويجري في مواضع يتجنّبها الإنسان»[٨]، فيجد الماء طريقه عبر الممرّات الأرضيّة غير المنتظمة، ويتدفّق من خلالها. ففي قدرة المرء أنْ يعيش من دون أيّ مشقّة، إذا كانت حياته متناغمة مع مسار التّاو. والحياة وفق التّاو، هي حياة من دون رغبات، ومن دون رغبات تتحقّق السّكينة؛ لأنّك «ستتقبّل المصائب كظرف بشريّ، وتقبل أن تكون غير مهم، وألّا تك مهمومًا بالرّبح والخسارة. المصائب تأتي بوصفك ذا جسد، فبدون الجسد كيف يمكنُ أنْ تحدث المصائب؟»[١٣]، والتّخلّص من الجسد يعني التّخلّص من كلّ تعلّق؛ حتّى لو كان التّعلق بالحياة، وعندها: «لن يجد النّمر موضعًا ينشب فيه مخالبه، ولن تجد الأسلحة فيه مكانًا للطّعن؛ لأنّه لا يترك للموت مكانًا ينفذ منه»[٥٠]، ولهذا؛ فإنّ معرفة المرء بالتّاو تحرّره من مخافة الموت؛ ومن ثَمّ يُصبح عدم اكتفاء المرء بذاته علّة دخول التّعلّقات من الخارج إلى داخل روحه، تُروى قصّة رمزيّة عن راهب الزّن اليابانيّ «جاشو»؛ إنّه كان ينظّف الأرض في أحد الأيّام عندما سأله راهب: «إنّك معلّم حكيم، أخبرني كيف يتراكم الغبار في فناء منزلك؟»، فقال «جاشو»: «إنّه يأتي من الخارج».

فمن خلال نفي كلّ رغبة، يصل المرء إلى حالة **اللاّرغبة**، فيخلق فراغًا عقليًّا، يملؤه الوعي بالتّاو. واستسلام المرء لهذا السّلب، هو استسلام للتّاو؛ لأنّه الفراغ؛ أيّ السّلب الكامل الّذي هو في الوقت نفسه الغنى الكامل. فنصيحة «لاو تسي» هي أن «تفرّغ نفسك من كلّ شيء، ودع الذّهن يخلد إلى السّلام. العشرة آلاف شيء يأتي ويذهب، بينما ترقب النّفس تعاودها. تنمو الأشياء وتزدهر وتنكفئ من ثَمَّ إلى المنشأ. العودة إلى المنشأ متداومة، إنّها سبيل الطّبيعة، وسبيل الطّبيعة لا يتغيّر. معرفة الدّائم من بُعد النّظر، وعدم معرفته تقود إلى المصائب. فبمعرفة الدّائم، يكون الذّهن مفتوحًا، ومع ذهن مفتوح، يكون القلب مفتوحًا، وإذا كنت مفتوح القلب يمكن أنْ تتصرّف بطريقة ملكيّة، وعندما تكون ملكيًّا تكون إلهيًّا؛ وعندما تكون إلهيًّا؛ فأنت مع التّاو يدًا بيد. وكونك مع التّاو يدًا بيد هو السّرمد. يزول البدن ويبقى التّاو»[١٦]. ولهذا؛ فإدراك الثّنائيات المتقلّبة خلال حركة التّاو هو الحكمة الأساسيّة لفهم الحياة، حيث «تتجذّر السّعادة في الشّقاء، ويكمن الشّقاء في السّعادة، فمن يدري ماذا يخبّئ المستقبل؟»[٥٨].

إن تناغم المرء مع التّاو هو ما سيجعله دومًا في المكان الصّحيح، وفي الوقت الصّحيح، لفعل الشّيء الصّحيح، بأكثر الطّرق بساطة وطبيعيّة؛ ومن ثَمَّ لا تصبح قرارات المرء نتيجة السعي عقله العمليّ نحو رغباته؛ وإنّما تصبح ضرورة طبيعيّة لوجود المرء في تناغمه مع الكون، مثل سطوع القمر، وجريان الماء. لهذا يساوي «لاو تسي» بين التّاو العمليّ الّذي يتجلّى في طبيعة الأشياء وبين الفضيلة. فمن دون الرّغبات، تقلّ الأفعال؛ لأنّه «في متابعة التّاو، ينقص في كلّ يوم شيء. افعل الأقلّ فالأقلّ؛ حتّى تصل إلى اللّافعل. وإذا لم تفعل شيئًا؛ فلن يبقى شيء غير مفعول»[٤٨]، فعند وصول المرء إلى مرحلة **اللاّفعل**، سيجد نفسه يتحرّك ويفعل ويصل من دون جهد، فيحمله تيار التّاو المتدفّق.

لكن هذا لا يعني أن تتّخذ موقفًا سلبيًّا عبر الحياة، «ليس تحت السّماء أكثر نعومة وليونة من الماء، وعلى الرّغم من ذلك فما من شيء أقدر منه على مهاجمة الصّلب والقويّ»[٧٨]، «فالعاقل لا يستعمل الأسلحة إلّا إذا لم يبقَ لديه خيار»[٣١]، لأنّ الضّرورة هي الدافع وراء الفعل من اللّافعل، ولهذا «قال القدماء: اخضع، تَغلِبْ»[٢٢]، مثل سيقان البامبو الرّاسخة في الأرض، الّتي في الوقت نفسه تتغلّب على الرّيح بالانحناء معها وفق حركتها. فتكمن خلاصة فلسفة **التّاو** العمليّة في الحياة في وصفها «العودة الدّائمة إلى المصدر هي حركة التّاو، والتّقبّل هو سبيل التّاو»[٤٠]، فتقبّل ما يحدث من خلال استسلامك للتّاو بتخلّصك من أيّ

تعلّق، وباكتفائك بذاتك: «كن مكتملًا [اعرف ذاتك واكتفِ بها من دون التعلّق بأيّ شيء خارجيّ]، تأتي إليك كلّ الأشياء»[٢٢].

من ثَمَّ كان تصوّر **الحكيم التّاوي** أنّه يعمل من دون أفعال، ويتحدّث من دون كلمات. ذلك؛ لأنّ الضّرورة هي ما تحكم أفعاله وأقواله. «فالّذين يعرفون لا يتكلّمون، والّذين يتكلّمون لا يعرفون، الجمْ فمك بلجام»[٥٦]، **فالحكيم** ليس بحاجة للحديث عن نفسه؛ بل فعله هو الّذي يتحدّث؛ لأنّه فعلٌ مكتفٍ بذاته، لا ينظر إلى نتيجة، ولا يشغل نفسه بنجاح أو فشل. فالحكماء «لا يبرزون أنفسهم، ومع ذلك يتألّقون. لا يبرّرون أنفسهم، ومع ذلك يتميّزون. لا يتكبّرون، ومع ذلك يحظون باعتراف الجميع. لا يتبجحون ولا يتباهون، فلا يتلعثمون. لا يختصمون، فلا أحد يخاصمهم»[٢٢]؛ ومن ثَمَّ يصبحون مثالًا يحتذي به الجميع دون إجبار؛ أي «تعليم بلا كلمات»[٤٣]، «فكن قدوة للدّنيا، مستقيمًا غير مُتَقَلِّب، تبلغ اللّانهاية»[٢٨]. لكن تلك الضّرورة الحاكمة لأفعاله تنبع من معرفة كاملة بسير التّاو، فهو يعرف كلّ الاحتمالات مسبقًا؛ لأنه «ليس من الحكمة الاندفاع»[٥٥]، ولابُدَّ له أنْ «يعالج الأشياء قبل أن تحدث»[٤٦]. فالحكيم لا يهادن أبدًا في أفعاله الضّروريّة، «فالجذر الأساسيّ لا يمكن اقتلاعه»، والحكيم حادٌّ؛ لكنّه لا يقطع، مدبّب؛ لكنّه لا يخترق، مستقيم؛ ولكن مقيّد، لامع؛ ولكن لا يعمي العيون»[٥٨].

لهذا يَصِفُ «لاو تسي» الحكماء السّابقين، وكأنّه يَصِفُ التّاو، في عبارات تظهر بين ثناياها لمحات اللّاهوت السّلبيّ، فيقول: «كان القدماء دهاة، مبهمين، عميقين، مستجيبين. كان غور معرفتهم لا ينتهي، ولأنّه لا ينتهي، فكلّ ما نستطيع فعله هو أن نصف مظهرهم؛ مترقّبين، كعابري نهر الشّتاء. حذرين؛ كالواعين بالأخطار. لطفاء؛ مثل الضّيوف الزّائرين. مرنين؛ مثل الثّلج الموشك على الذّوبان. بسطاء؛ كلوحات خشب غير منقوشة. فارغين؛ مثل الكهوف. معتمين؛ مثل البرك الطينيّة. فمن يقدر على الثّبات في سكون حتّى أثناء لحظة الفعل؟»[١٥]. والملاحظ أنّ تلك العناصر الّتي أشار إليها «لاو تسي» في وصفه السّابق ستحكم الجماليّات الصّينيّة واليابانيّة، كما سنبيّن لاحقًا.

ولأنّ **الحكيم** لا يسعى سوى «إلى التّحرر من الرّغبة، وإلى أن يعيد النّاس إلى ما فقدوه، ويساعد العشرة آلاف شيء في العثور على طبيعتها»[٦٤]؛ فإنّه لا يمكن اعتبار فلسفة التّاو عند «لاو تسي» أحد فلسفات وحدة الوجود؛ لأنّها لا تعدُّ كلّ الطّرق الّتي قد يسلكها الإنسان

طرقًا للتّاو، ولا تعدُّ أنّ التّاو يفرض على الإنسان حتميّة سلوك طريقه المحدّد. إنّ سلوكك طريق التّاو هو ما يجعلك واحدًا مع التّاو، فوحده «من يتّبع التّاو، يتّحد مع التّاو»[٢٣]، وبالتّالي إن لم تسلك سبيل التّاو، فأنت لست متّحدًا معه. فالوحدة هنا ليست أنطولوجيّة بشكلّ حتميّ؛ لأنّ كون التّاو المُسمّى هو أم عشرة آلاف شيء لا يستلزم كونه العشرة آلاف شيء. ومن ثَمَّ كانت شهرة الشذرة الأولى ترجع إلى كونها صالحة لجميع الأديان والفلسفات الميتافيزيقيّة، حيث تميّز بين جانبي العلّة الأولى؛ الأنطولوجي المحتجِب بحكم كونه واجب الوجود؛ لأنّه «البداية الأزليّة»، والإبستيمولوجيّ الظّاهر للإنسان بحكم كونه علّة الموجودات وصورها؛ لأنّه «أم عشرة آلاف شيء». ولا توصَفُ التّاو سوى بآليات اللّاهوت السّلبيّ من حيث كونه المحتجِب، والمظلم، والغامض، والمجهول، والمتجاوِز للفكر وللمنطق وللّغة، و(ذو الغيريّة التّامة)؛ ومن ثَمَّ يمكن أن يَحلَّ أيُّ إله ظاهر آخر محلّ التّاو مع الحفاظ على النّصّ كما هو دون تغيير.

إنّ صياغة «لاو تسي» لفلسفته بطريقة رمزيّة ومجرّدة هو ما جعلها قادرة على استيعاب كل التّأويلات المتضاربة؛ فأيُّ محاولة لكشف العلاقة بين التّاو بوصفه المحتجِب المتعالي، وبين التّاو الظّاهر «أم عشرة آلاف شيء»، وبين تلك القوى السّارية في العالم والمسؤولة عن تحقّق صوره، تستلزم الكشف عن ماهية التّاو؛ ومن ثَمَّ ستكون تأويلًا للمسكوت عنه؛ لأنّه «ظلمات بعضها فوق بعض»؛ فهل «التّاو» طبيعة العالم وقوانينه ذاتها؛ أي إنّه يسري في العالم بصورةٍ أنطولوجيّة ما؟ أم هو المسؤول عن تحديد طبيعة العالم وقوانينه فحسب ولا يسري في العالم؟ وهو الأمر نفسه عند محاولة فهم جملة «لاو تسي»: التّاو أنجب الواحد، والواحد أنجب الاثنين، والاثنين أنجبوا الثّلاثة، والثّلاثة أنجبوا العشرة آلاف شيء»[٤٨٧]. فهل المقصود هو «الين» و«اليانج» و«التشي»؟ أم المقصود هو التّاو المتجلّي، والعدم، والوجود؟ أم المقصود هو السّماء، والأرض، والإنسان؟ وهل المقصود نوع من السّببية التّراتبيّة الانفصاليّة؟ أم المطابقة بين السّبب ونتائجه في صورة وحدة أنطولوجيّة؟ وهكذا تستمرّ التّأويلات.

لكن هذا الأمر تغيّر مع «شوانج تسو Chuang Tzu» (٣٦٩ – ٢٨٦ ق.م)، الّذي أكّد على الطّبيعة الواحدة لجميع الأشياء؛ ومن ثَمَّ انتمى تصوّره الميتافيزيقيّ إلى مذهب وحدة

487- Chuang Tzu, The Book of Chuang Tzu, Trans. Martin Palmer, Penguin Books, London, 2006, p.42

الوجود، فيقول: «السّماء والأرض وأنا قد وُلِدنا في الوقت نفسه، وكلّ الحياة وأنا واحد»(٤٨٨)؛ لأنّ «التّاو في كلّ الأشياء»(٤٨٩). لكن وحدة الوجود هنا ليست ماديّة وليست مطلقة، «فالتّاو ينتج الجذور والفروع؛ لكنّه ليس الجذور ولا الفروع»(٤٩٠). وعلى الرغم من أنّه يقول: إنّ «الحكيم لا يتحدّث عمّا هو خارج حدود الكون، رَغم أنّه لا ينكره أيضًا»(٤٩١)، إلّا أنّه يقدّم سرديّة ميتافيزيقيّة لنشأة الكون تقول: «في البداية العظمى كان اللّاشيء، واللّاشيء لا اسم له. وظَهَرَ منه الواحد؛ الواحد بدون صورة، ثُمَّ أخذ عدّة صور مختلفة، فنشأت الحياة، وعُرِف باسم الفضيلة. وقبل إعطاء أيّ شكل، تحدّدت أدوار الأشياء، متنوّعة ومتعدّدة، ولكنّها مرتبطة ببعضها البعض. كان هذا قدَرُهُم، عملت القوى، وخُلقت الأشياء، ونمت، واتّخذت أشكالًا مميّزة، تسمّى الأجسام. واشتملت الأجسام على أرواح؛ كلّ منها متميّز وهالك، وهذه هي الطّبيعة الفطريّة»(٤٩٢).

هذه الطّبيعة الفطريّة هي طبيعة التّاو الإلهيّة داخل كلّ إنسان، وبالتّالي يتوحّد الإنسان مع الطّبيعة عبر طبيعة التّاو المشتركة بينهما بصورة أنطولوجيّة، لا تحتاج إلى فلسفة «لاو تسي» العمليّة. فيربط «شوانج تسو» بين سير الطّبيعة وبين تحوّلات الأشياء، وبين القدر ومسار التّاو. فيقول: «الموت والحياة، الوجود والعدم، النّحس والحظّ الحسن، الثّروة والفقر، الجدارة وعدمها، الظّلم والعدل، الجوع والعطش، البرد والحرّ؛ هي تحوّلات الطّبيعة والطّريقة الّتي يسير بها العالم ونتيجة القدر، وهي تتعاقب تعاقب اللّيل والنّهار، ولا يعرف أحدٌ من أين تأتي»(٤٩٣). فالحكيم هو الّذي «يرى أنّ كلّ شيء واحد، ولا يرى ما فقده، فيعدُّ فقدان قدمه مثل التّخلص من كتلة صخريّة»(٤٩٤)، «فاترك كلّ شيء للقدر، رغمَ أنّ هذا الأمر ليس سهلًا أبدًا»(٤٩٥).

ولأنّ كلّ شيء واحد، فإنّ كلّ الأحكام متساوية، فيقول: «ولأنّ الموت والحياة معًا في كلّ هذا، فما الّذي ينبغي أن نطلق عليه حكم أنّه سيّئ؟ كلّ أشكال الحياة واحدة، ومع ذلك فنحن نعتبر بعضها جميلًا؛ لأنّه روحاني ورائع. كما نعتبر البعض الآخر قبيحًا؛ لأنّه فاسد ومتعفّن. لكنّ

488- Ibid., p. 15
489- Ibid., p. 205
490- Ibid., p. 194
491- Ibid., p. 16
492- Ibid., p. 97
493- Ibid., p. 43
494- Ibid., p. 39
495- Ibid., p. 32

الفاسد المتعفّن يمكن أنْ يتحوّل ليصبح روحانيًا رائعًا، والرّوحاني الرّائع يمكن أن يتحوّل ليصبح فاسدًا متعفّنًا، فيقال: (إنّ كلّ ما تحت السّماء لهو نفس واحد). والحكماء يدركون دائمًا مثل هذه الوحدة»(٤٩٦). ومن ثَمَّ يُصبح «الصّواب والخطأ شيئًا واحدًا»(٤٩٧)؛ لأنّ كليهما واحد من منظور التّاو. ومن ثَمَّ يصبح كلُّ منظور فرديّ خاطئًا؛ لأنّه في نظره إلى الحقيقة مجرّد رأي نسبيّ، ومحدود. إنّ نقد «شوانج تسو» للمعرفة يتطابق تمامًا مع موقفه الأساسيّ المتعلّق بوحدة الوجود، فكلّ معرفة فرديّة هي معرفة مفاهيميّة بالأشياء المتمايزة في العالم. وهذا التّمايز سطحيّ ومضلّل؛ لأنّه يفصل بين الأشياء بدلًا من أن يكشف عن جوهرها الواحد، «فمن يميّز لا يرى»، ووحدَه «الرّجل السّماوي الّذي لا يعرف حدودًا» هو من يرى؛ لأنّه يتجاوز كلّ وجهات النّظر النّسبيّة المحدودة؛ فيري العالم من منظور التّاو العلويّ الموضوعيّ الواحد، الّذي لا يعرف قيدًا، أو حدًّا، أو تمايزًا، فتتّحد فيه كلّ الأضداد. وهو ليس منظورًا عقليًّا أو مفاهيميًّا؛ وإنّما إلهام صوفيّ لا يملكه الجميع، وهذا هو المنظور «الصّحيح» الوحيد.

هذا هو مغزى قصّة حلم الفراشة الشّهيرة، الّتي تقول: «ذات مرّة حلمت، أنّ «شوانج تسو»، بأنّني كنت فراشة، وكنت سعيدًا بوصفي فراشة، وكنت أعي أنّني مسرور تمامًا بنفسي، ولكنّني لم أكنْ أعرف أنّني «تسو»، وفجأة استيقظت، وهنالك عرفت بجلاء أنّني «تسو». ولم أدرِ ما إذا كان «تسو» يحلم بأنّه فراشة، أم أنّ الفراشة هي الّتي تحلم بأنّها «تسو»». ففي هذا المثال لا يجد «شوانج تسو» معيارًا للتّمييز بين الحلم واليقظة. والحقيقة أنّه لا فرق بينهما من منظور التّاو؛ لأنّ كلّ شيء واحد، فما يجب أن ندركه هو وجود وجهة نظرٍ أعلى تتخطّى جميع وجهات النّظر المحّددة والمتناهية والجزئيّة، فتستوعب وجودها جميعًا وتتجاوزها. ولهذا يدعو «شوانج تسو» إلى التّخلي عن المنظور الفرديّ، وتبنّي منظورٍ شامل يتجاوز كلّ الثّنائيات، وهو منظور التّاو. ويُتبع «شوانج تسو» نقدَه للمعرفة وللأفكار بنقدٍ للّغة والكلمات؛ لأنّها كيانات مترابطة، فيرى أنّ الكلمات أدواتٌ لتحديد الأشياء المتمايزة وتصنيفها، مثلها مثل المفاهيم الفكريّة، فتفشل في الإحاطة بالمعاني الّتي تتغيّر بتغيّر المنظور الفرديّ، ومن ثَمَّ تفشل في توضيح حقيقة التّاو الموضوعيّة؛ الحقيقة المستقلّة عن كلّ منظور، والّتي لا يمكن إيضاحها. ولهذا، فهو يؤيّد وجهة نظر «لاو تسي» بأنّه إذا وُصِفَ الطّريق؛ فذلك ليس الطّريق.

496- Ibid., p. 188
497- Ibid., p. 41

لكن في حين أنّ «شوانج تسو» يؤكّد على حالة اللّارغبة الّتي أكّدَ عليها «لاو تسي»، إلّا أنّه يربطها بمسلك قريب من الاستنارة البوذيّة، أو الفَناء الصُّوفيّ وهو ما يستقيم مع مذهبه في وحدة الوجود، فيقول: «التّاو يُقيم في الفراغ؛ والفراغ هو صوم الذّهن؛ وصيام الذّهن هو فقدان المرء لفرديّته ولذاته؛ وهذا هو الفراغ». «فلا يعود المرء يشارك في صخب الظّواهر المتغيّرة باستمرار؛ وإنّما يصبح مراقبًا هادئًا للأشياء، ويصبح عقله مرآة مصقولة؛ فيقبل كلّ شيء بدون انزعاج، فلا يوجد شيء ما يرفضه، ولا يوجد ما قد يسعى إليه أيضًا. إنّه، باختصار، يتجاوز الخير والشّر، والصّواب والخطأ. فيُصبِح المرء بلا أنا؛ ومن ثَمّ يصبح هو التّاو، العشرة آلاف شيء، الّذي يتغيّر بشكل لانهائيّ مع جميع الأشياء. فيتحقّق هنا الانسجام التّام بين ما هو داخله وما هو خارجه؛ لأنّه لا يوجد فرق بينهما»[498].

وهو ما يزيده إيضاحًا في قوله على لسان معلّم يتحدّث عن تلميذِه: «لقد علّمته لثلاثة أيّام فأصبَح قادرًا على عدم التّعلق بشؤون العالم، ثمَ واصلتُ تعليمه لسبعة أيّام، فأصبح قادرًا على عدم التّعلق با لأشياء الخارجيّة، ثُمّ واصلتُ تعليمه لتسعة أيّام؛ فأصبح قادرًا على عدم التّعلّق بوجوده الذّاتيّ. وعندما نسيَ وجوده الذّاتي أصبح مستنيرًا، وعندما أصبح مستنيرًا صار قادرًا على الرّؤية بواسطة الواحد، وإذا صار قادرًا على الرّؤية بواسطة الواحد تجاوز الفرق بين الماضي والحاضر، وإذا صار قادرًا على تجاوز الماضي والحاضر صار قادرًا على دخول المكان الّذي لا موت فيه، ولا ميلاد»[499].

لم يَعدْ طريق التّاو طريقًا للحياة العمليّة، ولكنه أصبح طريقًا إبستيمولوجيًّا يسعى إلى الاتّحاد مع الكون أنطولوجيًّا في وحدة صوفيّة حقيقيّة، أو بمعنىً آخر أصبح طريقًا للخلاص. وعن رِغم هذه الرّؤية الفلسفيّة الجديدة للتّاو، خرج التّاو الدينيّ، وهي ديانة لها معابد، ورهبان، وممارسات، وعبادات، تقترب معتقداتها من الهندوسيّة والبوذيّة، إذ إنّ التاّو المبدأ المجرّد الّذي يسري في كلّ الأشياء حتّى الأرواح، وعندما يدرك المرء ذلك، يتجاوز قيوده البشريّة ويتحوّل إلى إله خالد، ولهذا يُؤلّه رموز التّاوية وملوك الصّين الّذين اتّبعوا طريقها.

498- Sufism and Taoism, Toshihiko Izutsu, University of California Press, California, 1983, p. 345
499- Chuang Tzu, The Book of Chuang Tzu, p. 52

الفراغ اليابانيّ - الزّن

«الزّن Zen» هو الاسم اليابانيّ لفرع من البوذيّة، نشأ في الصّين باسم «تشان Chan»، عندما قَدِمَ إليها الرّاهب «بودهيدهارما Bodhidharma» من الهند في القرن الخامس الميلاديّ، وهي كلمة تعني التّأمل. فنشأ الزّن عند اختلاط البوذيّة الهنديّة بالتّاوية الصّينيّة. وعلى الرغم من أنّ الزّن فرع من البوذيّة، إلّا أنّ تعاليمه أقرب إلى التّاوية حقيقة؛ لأنّ الاختلاط حدث على أرض الثّقافة الصّينيّة. ويكمن تلخيص الزّن في مقولة تُنسَب إلى «بودهيدهارما»: «لا تعتمد على الكلمات أو الحروف، انقل الحقيقة بذاتك بشكل مستقلّ عن أيّ تعليم، مشيرًا بشكل مباشر إلى العقل البشريّ، لإيقاظ الطّبيعة الأصليّة للمرء، وبالتّالي تتحقّق منزلة بوذا»[٥٠٠]. وهذه المقولة تلخّص الفرق بين العقل الهنديّ والعقل الصّينيّ، حيث لم تعد الاستنارة في الزّن تعتمد على دراسة أقوال «بوذا» والنّصوص البوذيّة القديمة؛ وإنّما تعتمد على التّجربة الذاتيّة للوصول إليها. لهذا، يتم تشبيه تجربة الزّن بـ«إشارة إصبع إلى القمر»، فلا تعلّق نظرك [تجربتك] على الإصبع [النّصوص البوذيّة]؛ وإنّما انظر إلى القمر بنفسك مباشرة [التّجربة]. فالتّعاليم لا تستطيع فعل شيء إلّا مجرّد الإشارة إلى القمر، ويوجد فرق شاسعٌ جدًا بين رؤية القمر مباشرة، وبين محاولة وصفه، أو محاولة الإمساك بانعكاسه على الماء؛ الفرق نفسه بين وصف الطّريق والسّير فيه. وهي الأطروحة التّاوية الّتي مفادها: «إذا وُصِفَ الطّريق، فذلك ليس الطّريق».

والوصول إلى الاستنارة بواسطة التّجربة يكون إمّا تدريجيًا أو بطريقة مباشرة، بواسطة التّأمّل (مدرسة سوتو Sōtō)، حيث إنّ «الطّريق للصّعود إلى الإله هو أن تهبط في الذّات»[٥٠١]، أو التّفكير في «الكوان Kōan» (مدرسة رينزاي Rinzai)، و«الكوان» هي جمل متناقضة منطقيًّا في صورة قصّة، أو سؤال، أو حتّى مجرّد عبارة، مثل: «صوت تصفيق يدٍ واحدة»، تَهدُف إلى تحطيم اللّغة والعقل المفاهيمي؛ حتّى يتسنّى للمرء تجاوز المنطق والقيود الإبستيمولوجيّة لعالم الظّواهر الاعتياديّ، لأنّه طالما كان التّفكير المنطقيّ والمفاهيميّ مسيّطرًا، فإنّ «الكوان» ستكون مجرّد هراء ليس له حل، فيدخل عقل المرء في حالة تُشبِهُ وقوفه أمام جدار فارغ. فحلّها هو سرّ لغز الزّن، الّذي لا يمكن الوصول إليه إذا فاض به كيان المرء

500- Masao Abe, Zen And Comparative Studies, Macmillan Press, London, 1997, p. xiii
501- D. T. Suzuki, An Introduction to Zen Buddhism, p. 43

الدّاخلي. وهو ما لا يحدث إلّا بعد استنفاد كلّ المحاولات العقليّة والمنطقيّة واللّغوية. فـ «الكوان» تركّز على إحداث تحوّل ضخم في منظور المرء للعالم، ممّا يحرّر المرء من قيود عالم الظّاهر؛ لأن مصدر الوهم هو أنّ الإنسان مقيّد بالمنطق واللّغة والمفاهيم العقليّة، ممّا يمنعه من رؤية الحقيقة المتجاوزة للكلمات والمفاهيم والمنطق.

إنّ «الكوان» صورة لغويّة مكثّفة من اللّاهوت السّلبيّ، مهمتها تدمير اللّغة اللّفظية؛ حتّى يتسنّى للمرء تجاوزها نحو الاستنارة اللّالغويّة. ولهذا؛ فهي تهدف في الأخير إلى إيقاف التّفكير المنطقيّ المفاهيميّ وجعله يستنفد نفسه؛ حتّى يصل إلى نقطة الانهيار؛ لأنّه ليس مطلوبًا فهم أيّ شيء لحلّ «الكوان»، ولكنّ المطلوب هو المرور بتجربة لحظيّة يرى فيها المرء الواقع كفراغ واحد، فيدرك أنّه لا فرق بين التّصفيق بيد واحدة وبين التّصفيق المعتاد بيدين؛ فيصل العقل إلى حالة «اللّافكر» أو «اللّاعقل»، والّتي تعني فراغ العقل من أيّ مفاهيم وأدوات تحليليّة، ومن أيّ تعلّقات أو رغبات، وبدون ذات؛ ومن ثَمَّ لا يميّز عقل المرء بين شيء وآخر؛ فيصبح حرًّا، متحرّكًا، طبيعيًّا، لا يتعلّق بشيء، أو بشكل، أو بصورة؛ فيصل إلى حقيقة الفراغ الواحد، الّذي يكون ذلك اللّاعقل جزءًا منه.

وهي التّعاليم الّتي نجدها في أقدم نصوص «التشان الصّينية» الثّقة في العقل « Xinxin Ming» المنسوب إلى بطريرك الزّن الثّالث «سينج تسان» «Sengcan»، إذ يقول: «الصّراع بين القبول والرّفض هو مرض العقل...، فإذا بقيت محاصرًا بين الثّنائيات، كيف ستدرك الواحديّة؟ توقّف عن الكلام والفكر... فقط اترك كلّ الآراء...، فالفراغ الواحد يجمع الأضداد، ويهيمن على جميع الظّواهر بنفس القدر...، وتكمن طبيعتك الحقّة في اتّحادك معه...، فعندما نصل إلى المطلق تنعدم كلّ القواعد والمقاييس، وحينها ينتهي كل مسعى. هذا خارج مجال الفكر، فلا يستطيع العقل والشّعور الإحاطة به... هو ما وراء الكلمات؛ لأنّه ليس ماضيًا، ولا حاضرًا، ولا مستقبلًا».

بداية، فهم الرّهبان الصّينيون العلاقة بين طبيعة «بوذا» والفراغ؛ بوصفها العلاقة نفسها بين التّاو الظّاهر ذي الاسم، والتّاو المحتجب الّذي لا اسم له. لكن مع تأثّرهم بمدرسة «الماهايانا»؛ أصبح الفراغ طبيعة «بوذا» نفسها الّتي تشير إلى وحدة الحقيقة «الترنسندنتالية» وراء الواقع. هنا نتبيّن أنّ مفهوم الفراغ «Emptiness» ليس هو الغياب البوذيّ لجوهر

الأشياء، ولا يُقصد به أن يكون وصفًا للخبرة العدميّة؛ لأنّ مفهوم الفراغ قد استوعب مفهوم «التّاو»؛ بوصفه «الطّبيعة الفطريّة» والفراغ الإبستيمولوجيّ، ومزجه بطبيعة «بوذا» وبالفراغ الأنطولوجيّ في البوذيّة.

فمن منظور الجذر التّاوي، يقول الفيلسوف اليابانيّ «بانكاي Bankei» عن الفراغ: «إنّه أصل كلّ شيء وبداية كلّ شيء. لا يوجد مصدر غيره ولا بداية قبله»(٥٠٢). ويساوي المعلّم «هاكوين Hakuin» بين الفراغ وبين «القانون المُعجِز» للكون. فيمكن القول: إنّه فضاء الإمكانات القابلة للتحقّق وجوديًّا في الكون. فإذا كان البحر يمثّل الفراغ؛ بوصفه فضاء الإمكانات؛ فإنّ كلّ موجة تنشأ منه وتعود إليه هي شيء متحقّق موجود في الكون؛ بما في ذلك الكون نفسه. ولا توجد موجات دائمة؛ لأنّ كلّ شيء زائل، ولا موجات كاملة؛ لأنّها ما تلبث أن تنهار عائدة إلى البحر لتختفي فيه. فلهذا، الفراغ وجود أنطولوجيّ، ولكنّه من دون أيّ تمايز أو تحديد أو صفات، فليس له شكل ولا صورة. ذلك؛ لأنّه جوهر كلّ شيء، المتضمّن لكلّ شيء، حتّى الوجود والعدم معًا. فتتّحد فيه كلّ التّناقضات والثّنائيات المتعارضة معًا بصورة غير منطقيّة، لأنّه اتّحاد النّفي والإثبات.

من ثَمَّ فإنّ الفراغ متجاوز لحدود العقل، واللّغة، والمنطق، والحسّ، والزّمان، والمكان، وبالتّالي تصبح المفاهيم، والكلمات، والأسماء غير قادرة على الإحاطة به. فغموض الحقيقة المُتعالية يراوغ كلّ من يحاول الإمساك بها باستخدام المفاهيم العقليّة، أو التّعبيرات اللّغويّة: «فالكلمات ليست هي المُطلَق، ولا ما تعبّر عنه هو المُطلَق»(٥٠٣)، فلا يمكن التّفكير فيه ولا التّعبير عنه، ولكن يمكن فقط الإشارة إليه. وتُصوِّر لوحة للرّسام اليابانيّ «جوسيتسو Josetsu» هذا الأمر؛ بوصفه مثل مراوغة السّمك لمحاولة صيده باستخدام ثمرة قَرْع. ذلك؛ لأنّه في الفراغ لا يوجد سوى الصّمت. يقول معلّم الزّن الشّهير «هاكوين»: «إنّه فارغ فلا يترك وراءه أيّ أثر، وهو حرّ لا يرغب في شيء. ولهذا؛ فهو يتغيّر عددًا لا نهائيًّا من المرّات. وإذا قلت إنّه موجود فلن يكون هناك، وإذا قلت إنّه في العدم، فلن يكون هناك أيضًا. فهو يكمن في المكان الّذي تنقطع فيه الكلمات ويتوقّف فيه الكلام»(٥٠٤).

502- Diane Collinson, Kathryn Plant, Robert Wilkinson, Fifty Eastern Thinkers, Routledge, London, 2013, p. 360
503- Lankavatara Sutra, Trans. D. T. Suzuki, Lulu press, 2011, p. 77
504- Diane Collinson, Kathryn Plant, Robert Wilkinson, Fifty Eastern Thinkers, p. 370

كان الصّمت جوهرَ الزّن؛ لأنّ الحقيقة لا تتجلّى سوى في الصّمت، وتروى عن أصل الزّن قصّة بعنوان «عظة الزهرة»؛ وهي قصّة منسوبة إلى «بوذا» بحيث تعطي أساسًا مباشرًا منه لطريقة الزّن، حيث إنّ «بوذا» في تلك القصّة ألقى على تلاميذه عظة بلا كلمات من خلال حمله لزهرة بيضاء أمامهم، ولكن لم يفهم أحد من التّلاميذ مقصود «بوذا»، إلّا تلميذه «ماهاكابيابا Mahākāśyapa» الّذي ابتسم مؤكّدًا على طبيعة «الحقيقة» الّتي لا تُوصف ولا يمكن نقلها بالكلمات؛ وإنّما تكمن في صميم الخبرة الجوانيّة، دون أن يحدّها مفهوم أو يعبّر عنها لفظ؛ ومن ثَمَّ فهي تتجلّى في الصّمت فحسب. وأيضًا عندما سأل الرّاهب «فيمالاكيرتي Vimalakirti» راهبًا آخر عن الفراغ الواحد؟ فأجابه: «عندما ينظر المرء إلى أيّ شيء على أنّه متجاوز لكلّ أشكال التّعبير والإثبات العقليّ وكأنّه معرفة متجاوزة. وهذا هو فهمي. هل لي أن أسأل ما هو فهمك؟»، عندها ظلّ «فيمالاكيرتي» صامتًا تمامًا، لكنّ «صمته كان كالرّعد»[٥٠٥].

ويروى أيضًا أنّ راهبًا سأل معلّمه عن الكلمة الأولى، فظلّ معلّمه صامتًا، فتركه الرّاهب وسأل معلّمًا آخر عنها، فأجابه: «إنّك رجل الكلمة الثّانية، ولهذا لن تستطيع سماع الكلمة الأولى»[٥٠٦]. وفي قصّة أخرى تروى عن «بودهيدهارما»: إنّه عندما رغب في العودة إلى الهند، جمع تلاميذه وطلب منهم أن يقول كلّ واحد منهم شيئًا، لإثبات فهمه للتشان؛ فقال الأوّل «إنّه غير مقيّد بالكلمات والعبارات، ولا هو منفصل عن الكلمات والعبارات، هذه هي وظيفة التّاو»، فردّ عليه «بودهيدهارما»، قائلًا: «لقد وصلتَ إلى جِلدي»، وقال الثّاني: «إنّه مثل لمحة رائعة لعالم «بوذا»، فإذا رأيته مرّة واحدة، لا تحتاج إلى أنْ تراه مرّة أخرى»، فردّ عليه «بودهيدهارما»، قائلًا: «لقد وصلتَ إلى لحمي»، وقال الثّالث: «إنّ كلّ شيء فارغ»، فردّ عليه «بودهيدهارما»، قائلًا: «لقد وصلتَ إلى عظامي». وأخيرًا، قام «هوايكي Huike»، الّذي سيصبح معلّم الزّن الثّاني، وانحنى بعمق، ثم وقف صامتًا، فقال «بودهيدهارما»: «لقد وصلتَ إلى نخاعي»[٥٠٧].

أمّا من منظور الجذر البوذيّ، فنجد أنّ الفراغ هو الطّبيعة الكامنة الّتي توقَظ داخل المرء عند وصوله إلى مرحلة الاستنارة، وإدراكه أنّ الأنا الذاتيّة بكل تعلّقاتها هي محض وهم. وهذه الطّبيعة الحقيقيّة والجوهر الحقيقيّ هي أيضًا النّفس الحقيقيّة؛ فيستحقّ المرء لقب «بوذا»؛ أي

505- D. T. Suzuki, An Introduction to Zen Buddhism, p. 76
506- Zenkei Shibayama, Flower Does Not Talk, Rutland, Vermont, 1972, p.17
507- Andy Ferguson, Zen's Chinese Heritage: The Masters and Their Teachings, Wisdom Publications Boston, 2011, p17-18

المستنير، ولهذا تُسمّى أيضًا «عقل بوذا»، وهي مفهوم مطابق لمفهوم «طبيعة بوذا». كما يتطابق عقل «بوذا» مع اللّاعقل؛ لأنّ كليهما فراغ، رغمَ أنّ الأوّل نفسيّ، والثّاني معرفيّ؛ ومن ثَمَّ أصبحت طبيعة بوذا هي الفراغ؛ الحقيقة الثّابتة للمستنير الّتي يتجاوز المرء بها منظور الأنا الفرديّة. فيمكن القول إنّ لحظة الاستنارة هي ولادة جديدة للمرء عبر اكتسابه لمنظور جديد إلى العالم، يجمع بين الأنطولوجيا البرّانية في التّاوية بجانبها المعرفيّ [جوهريّة المنظور الموضوعيّ بدلًا من اللّاجوهر واللّامنظور]، وبين الأنطولوجيا الجوانيّة في البوذيّة بجانبها النفسي [الالتزام باللّاتعلق بدلًا من قبول كلّ ما هو طبيعي].

فتقول إحدى «الكوان»: «كان «ماتسو» و«باي- تشانج» يمشيان في يوم من الأيّام عندما ظهر سرب من الإوز، ثمّ اختفى. وعندما سأل «ماتسو»: «أين الإوز الآن؟» أجاب «باى تشانغ»: «لقد ابتعد السّرب»، فضربه «ماتسو»، قائلًا: «كيف يمكنه الابتعاد؟». المقصود هنا أنّ «باي- تشانج» قد ارتكب، بشكل تلقائي، خطأ في تحديد وضع الإوز بالنّسبة إليه، وكأنّه محور الكون ومركزه؛ ومن ثَمَّ فهو لا يزال حبيس ذاته ومنظورها الفرديّ القاصر في عالم الظّواهر. أمّا العقل المتجاوز لعالم الظّواهر؛ فهو لا يتعلّق بشيء منها ولا يتعلّق حتّى باستنارته؛ فيتحرّر من كلّ رغباته ويرى العالم الظّاهري على أنّه وهم، مقارنة بحقيقة الفراغ؛ الطّبيعة الحقيقيّة الواحدة المشتركة لكلّ الأشياء، فيتجاوز الثّنائيات؛ لأنّه يدرك حقيقتها الواحدة وتحوّلاتها الّتي لا تنتهي.

وبما أنّه لا يوجد أيّ شيء ثابت في الكون، وإنّما يوجد حالات انتقاليّة، فيلزم ألّا يتعلّق المرء بشيء في العالم. فعلى سبيل المثال نجد أنّه من منظور المستنير، لا يُنظر إلى ثنائيّة الحياة والموت على أنّهما منفصلتين؛ ولكن كحقيقة واحدة غير قابلة للانقسام، فلا يوجد حياة من دون موت، ولا يموت إلّا من كان حيًّا، يقول الرّاهب التبتي «ميلاريبا»: «لأنّني أعرف الفراغ المنير؛ لا أخشى الحياة أو الموت»[508]. ولهذا كان تغيّر الفصول محطّ اهتمام دائم في الثّقافة اليابانيّة؛ لأنه أوضح مثال على تلك التّحوّلات بين المراحل المؤقتة، ودورة الحياة الّتي لا تنتهي.

إنّ القفز إلى الهاوية يتطلّب شجاعة كبيرة؛ لأنّ المرء يكون مقتنعًا أنّه حتمًا سيصطدم بالقاع. لكن في الزّن يقفز المرء إلى الهاوية التي لا نهاية لها؛ لأنّها بلا قاع. وهو ما يتطلّب شجاعة أكبر في التّخلي عن أيّ تعلّق جسدي أو عقلي؛ بل يتخلّى عن كلّ شيء ويتمسّك فقط باللّحظة اللّانهائية

508- Diane Collinson, Kathryn Plant, Robert Wilkinson, Fifty Eastern Thinkers, p. 200

للسّقوط الحرّ نحو الفراغ، من دون أيّ تعلّق، أو فكرة، أو كلمة. ولهذا؛ فإنّ المرحلة الأولى من مراحل الوصول إلى الاستنارة تسمّى «الموت العظيم»، موت الذّات وتعلّقاتها، وإدراك أنّ الاستيقاظ من هذا الموت العظيم؛ الاستنارة، يتطلّب الاعتراف بأنّ الوجود هو سقوط حرّ لا نهاية له؛ حالة اللّاعقل. ويمكن مقارنة تلك الحالة العقليّة بماء المحيط وهو هادئ، فعندما «تتوقّف الرّيح (أي يتوقّف وهم العالم الظّاهري)؛ فإنّ مياه المحيط تكون هادئة وصافية؛ فتعكس كلّ الصّور الممكنة»[٥٠٩]، دون أن يتوقف العقل عند صورة معيّنة.

لا يتأثّر هذا العقل بأيّ شيء خارجي؛ لا بتعلّق ولا بصورة، فهو مثل «زهرة اللّوتس الّتي لا تتلّوث بالطّين الّذي تنشأ منه، على الرّغم من وجود الطّين حولها. فعلى المرء أنْ يجعل عقله مثل البلّورة المصقولة جيّدًا، الّتي لا تتلوث؛ حتّى لو وضعناها في الطّين»[٥١٠]. فتكون الأفعال طبيعيّة تلقائيّة وليست نتاجًا لتفكير العقل العمليّ في سعي الأنا الفرديّة نحو رغبة معيّنة. ويشبّه الفعل حينها بأنّه «كالقمر في الماء»؛ لأنّه «على الرّغم من وجود انعكاس للقمر على سطح الماء، إلّا أنّ القمر يفعل ذلك دون تفكير [بطبيعته المباشرة]. فانعكاس القمر في عشرة آلاف نهر، لا يضيف إلى القمر شيئًا، ولا ينقص منه شيئًا»[٥١١]؛ فيبقى القمر على حاله؛ حتّى إذا لم يكن هناك مياه لتحمل انعكاسه. فمن خلال حالة «اللّاعقل» الّتي تنتفي فيها الذّات، والتّعلقات، والرّغبات، والأفكار، يصل المرء إلى أعلى درجات الاستغراق في النّشاط الّذي يقوم به «هنا والآن»، فيعمل العقل والجسد معًا بطريقة طبيعيّة، ومتناغمة، وحرّة، ويتحرّك في جميع الاتّجاهات بشكل لا نهائيّ، لكن من دون أن يتحرّك.

فلا توجد في الفراغ علاقات زمانيّة أو مكانيّة؛ فلا وجود للماضي والحاضر، ولا للبعد والقرب، لا يوجد إلّا «هنا والآن»، ولا يرى المرء إلّا الأبديّة في لحظة الحاضر، فيكون فعله «هنا والآن» فعلًا كاملًا. ولهذا عندما سأل أحد التّلاميذ «جاشو» عن حقيقة التّاو؟ أجاب: «إنّه حياتك اليوميّة، هذا هو التّاو»[٥١٢]. وعندها، وفق تعبير «هاكوين»، «سيكون الكون بأكمله هو كهف التّأمل الخاصّ بك»؛ فحياة المرء العادية هي تجلّي الحقيقة الأسمى؛ لأنّ العالم بأكمله هو النّصّ المقدّس، يقول راهب الزّن «دوجن»: «لا يوجد شيء في الزّمان والمكان

509- Ibid., p. 344
510- Takuan Soho, The Unfettered Mind, Trans. William Scott Wilson, Shambala, Boston, 2012, p. 30
511- Issai Chozanshi, The Demon's Sermon on the Martial Arts, Trans. William Scott Wilson, Kodansha International, London, 2006, p. 133
512- D. T. Suzuki, An Introduction to Zen Buddhism, p. 74

سوى «السوترا» [نصّ]. وهكذا، أيًا كانت الظّواهر الّتي نتصوّرها،... فإنّ جميعها حروف «السّوترا»[٥١٣]. ينظر الزّن إلى الحياة؛ بوصفها منتجًا فنيًّا؛ لأنّ «التّاوية هي فنّ الوجود في العالم»[٥١٤]. ومن ثَمَّ تنتهي قصيدة «المراتب الخمسة Five Ranks» الّتي تُعدُّ أشهر قصائد «التشان الصّينيّ» بـ: «من يجرؤ أن يشبّه نفسه بذاك الّذي لا يتجاوز الوجود والعدم! يريد الجميع ترك تيار الحياة العاديّة، أمّا هو فيعود ليجلس بين الجمر والرّماد».

بوصف فنّ الوجود هو الفنّ المثاليّ؛ فإنه يلزم أن يتجلّى؛ بوصفه صرخة تلقائيّة من أعماق الرّوح، لأنّه حدث ضروريّ تلقائيّ دون أيّ جهد، أو فكر؛ أو رغبة [اللّاعقل]. وفناء الذّات هو عنصر أساسيّ في إنتاج الفنّ الّذي لا تشوبه شوائب التّوكيد على الذّات الفرديّة، والادّعاءات الّتي تصاحب ذلك، ورغبات الشّهرة والنّجاح. لذا فهو يظهر في أنقى صورة إبداعيّة ممكنة؛ فيتجلّى كصلة بيننا وبين الحقيقة المُطلقة وراء العالم. فكلّ حركة وكلّ كلمة هي منتج فنّيّ نقيّ يتجلّى في انسيابيّة الحركات ودقّتها؛ لأنّها مستسلمة لإيقاع الحياة فحسب، وليس لعقل الفنّان، أو فكره، أو رغبته. ولهذا؛ فإنّ الفنّان هنا ليس الصّانع الفعليّ للعمل الفنّيّ؛ بل هو فقط يتركه يمرّ من خلاله ليتجلّى. ومن ثَمَّ فإنّ قيمة العمل الفنّيّ تكمن في روح الفنّان أثناء لحظة الأداء الفنّيّ، ولهذا يقال إنّ جودة العمل الفنّيّ تتحدّد قبل رفع القلم، أو الفرشاة. فيتوحّد المرء مع النّشاط الّذي يقوم به؛ أيًّا كان نوعه، فتتساوى ممارسة الفنون القتاليّة مع قَطع الخضراوات مع فنون الخطّ والرّسم.

هذه العقليّة تحوّل كلّ نشاط إلى فنّ روحانيّ مهما كان نوعه، فعلى سبيل المثال، «إنّ صانع السّيوف لم يكن مجرّد حِرَفيّ؛ ولكنّه كان فنّانًا ملهمًا وورشته كانت محرابًا. في كلّ يوم يبدأ حِرفته بالصّلاة والتّطهّر، أو كما تقول العبارة: (يفني نفسه وروحه في طَرْق الفولاذ وتصليبه)؛ فكلّ ضربة من المطرقة، وكلّ غمرة في الماء، وكلّ احتكاك مع حجر الشّحذ، هي عمل دينيّ ذو مغزى ليس بقليل. هل كانت روح صانع السّيوف من ألقت تعويذة عظيمة على سيوفنا؟ أم فعل ذلك إله الحافظ؟ إنّ سيوفنا بلغت من الكمال الفنّيّ درجة جعلته ينقل إلينا ما لا يمكن أنْ ينقله أيّ عمل فنّيّ آخر. إنّ نصله البارد، يجمع على سطحه بخار الهواء عندما يسحبه المُقاتل من غمده، وقوامه النّقي هو وميض ضوءٍ ذو لمحة زرقاء؛ ونصله الّذي لا مثيل له، والّذي يتوقّف عليه التّاريخ الماضي وإمكانيّات المستقبل؛ ونحناء ظهره، الّذي يوحّد بين

513- Bernard Faure, «Fair and Unfair Language Games in Chan/Zen» in «Mysticism and Language», p.167
514- Kakuzo Okakura, The Book of Tea, Kodansha International, London, 2006, p. 58

الجمال الرّائع مع القوّة المُطلقة. كلّ هذه الأمور تثير فينا مشاعر تختلط فيها القوّة والجمال بالتّعجّب وبالرّعب»(٥١٥). وفي هذا النّصّ تتجلّى آيات الجلال الّتي ينظر بها المرء إلى كلّ فعل من أفعاله؛ بوصفها حالة تعبير صامت عن اللّاعقل في وحدته العمليّة مع الفراغ.

جماليّات الفراغ

تكاد تكون التّعبيرات الفنيَّة الصِّينيَّة واليابانيَّة لاهوتًا سلبيًا مطلقًا، حتّى تعبِّر عن الفراغ بوصفه سلبًا لُغويًا، وعقليًا، وحسيًا، ذلك رغم التَّناقض الجوهريّ الكامن في قلب جماليّات الفراغ، فكيف إذا يمكن صياغةُ تعبير ملموس عن الفراغ؟ هنا يشكِّل هذا التَّناقض معنىً إيجابيًا من خلال الأعمال الفنيَّة الَّتي تستوعب الفراغ بوصفه العنصر المركزي فيها، سواء أكان فراغًا مكانيًّا أم صمتًا أم غيرها من تجلِّيات الفراغ. إنَّ لفظ «ما» Ma يعني المساحة الفارغة [السَّلبية] بين العناصر الظَّاهرة [الإثباتيَّة]، فتسمح للمتلقي أن يملأها بالمعنى الَّذي لا يمكن التَّعبير عنه بصورة مباشرة ظاهرة، وبالتَّالي تكون الوسيلة الأساسيَّة للإشارة إلى الفراغ بوصفه الحقيقة الكامنة وراء جميع الأشياء.

فعلى سبيل المثال، تتكوَّن الهايكو Haiku من بيت واحدٍ ذي كلمات قليلة، وكأنَّ الشَّاعر يحاول أن يصمت أثناء حديثه، فيكون المعنى الأعمق لهذا البيت موجود في الفراغ الصَّامت بين معاني الكلمات. وكذلك الأمر ينطبق على اللُّوحات الصِّينيَّة واليابانيَّة الَّتي تعتمد على التَّجريد بصورة أساسيَّة حيث تترك مساحات فارغة شاسعة بين عناصر الصُّورة الظَّاهرة، وكأنَّ الرَّسام يحاول أن يترك الورقة البيضاء خالية تمامًا. ولهذا فإنَّ «الهدف الأسمى للتَّأمل اليابانيّ يتمثّل في بذل المرء جهدًا متواصلًا من أجل الاقتراب، بأكبر قدر ممكن، من الكليّة غير المُحدّدة والواقع غير المفهوم، المتجاوزان للواقع البشري الوجودي. وحتَّى لو كان بمقدور المرء من خلال هذا الجهد، أن يلتقط فقط مجرد لمحة بسيطة عن هذا الجانب، فهؤلاء الشُّعراء والفنانون ينظرون إلى غير المرئي المتجاوز للمرئي»(٥١٦)، أي يرون حقيقة الفراغ وراء الوجود، فتحاول أعمالهم النُّطق بما لا يمكن النَّطق به.

من ثَمَّ تستمدُّ القيم الجماليَّة الصِّينيَّة واليابانيَّة وجودها من الوعي الميتافيزيقي بالفراغ وما يستلزمه من إدراك التَّحولات الطَّبيعيَّة من منظور **اللاعقل واللارغبة**، وتتجلَّى في عدَّة

515- Inazo Nitobe, Bushido: The Soul of Japan, Kodansha International, 2012, p. 45
516- Toshihiko Izutsu, The Theory of Beauty in the Classical Aesthetics of Japan, Martinus Nijhoff Publishers, 1981, p. 31

مظاهر مثل: الصَّمت، وانتفاء الذَّات، والتَّجريديَّة، والتَّقليليَّة، والفراغ، والبساطة، والتَّناقضات، والمفارقات، والحدس اللاإرادي، والعفويَّة التَّلقائيَّة الخاليَّة من كل تكلُّف، والطَّبيعيَّة الخاليَّة من كل ما هو مصطنع.

فيقول تشانج هاي هان الخطَّاطُ الصِّينيُّ عن فلسفته الفنيَّة: «عندما يتّحد حدس المرء مع الواقع الرُّوحي، وتنقل فرشاته عمق اللاوعي، فإنَّه يتحوَّلُ ويندمجُ مع السَّماوي، وما سيخلقه عنده سيكون بلا حدود. إنَّ فكره في حالة اللاعقل سيخترق طرف فرشاته وسينتشر صفاؤه الدَّاخلي في وجوده كله. عندما يبحث عن الَّذي ليس له مكان ويقبض على ما هو غير مرئي، يبدو الأمر كما لو أنَّ الوجود الرُّوحي يتحرّكُ داخله وخارجه. وهذا يتجاوز ما يمكن أن تحتوي عليه الكلمات والصور وشِباكُ الصيد والفِخاخ»[٥١٧]، «فالفنَّانُ الحقيقيُّ، مثله مثل مُعلِّم الزَّن، هو من يستطيع إدراك وتقدير الإيقاع الرُّوحي الغامض للوجود Myo»[٥١٨]. وهو ما سنستعرضه عبر ثلاث قيم جماليَّة أساسيَّة: قيمة يوجين Yugen الَّتي تمثِّلُ بُعد الجليل، وقيمة وابي سابي Wabi Sabi الَّتي تمثِّل بُعد الجميل، وقيمة مونو نو أوار Mono No Aware الَّتي تمثِّلُ الجسر بينهما.

فإذا نظرنا في قيمة يوجين سنجد أنَّها تعني المشاعر العميقة الَّتي يثيرها وعينا بالكون الغامض، وهي تتمثَّلُ في إدراكنا أنَّ عمق الكون وغموضه يخفي وراءه إجابة سؤال الوجود الَّذي لا نملك إجابة له، فيثير فينا مشاعر لا يمكن التَّعبير عنها بالكلمات، وهو إحساس يقترب كثيرًا من الشُّعور بالجليل الجمالي. ومثال ذلك، قول أحد الشُّعراء: «هذا العالم – بماذا قد أشبهه؟ بحقول الخريف الَّتي تنيرها ومضات البرق بشكل خافت في الغسق»[٥١٩].

يقول الفيلسوف الياباني توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu في وصف تلك القيمة: إنَّها «الظُّلمة النَّاتجة عن العمق الشَّديد لدرجة أنَّ أبصارنا غير قادرة على الوصول لنهايته، أي أنَّها ظلمةُ المجهول العميق. فهي ليست مجرد فكرة جمالية بل فكرة معقدة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بوعينا بالوجود، فنلاحظ فيها ميلًا متأصلًا نحو الوعي الميتافيزيقي، إنَّها الجمال النَّاتج عن التَّطلع الرُّوحي والشَّوق الَّذي تدفعه الرَّغبة للحصول على صورة حسيَّة [مفاهيميَّة] للحقيقة غير اللُّغويَّة، وغير الحسيَّة للصَّمت الأبدي واللُّغز الواقع في أساس العالم الظَّاهر»[٥٢٠]. يقول

517- Chung-Yuan Chang, Creativity and Taoism: A Study of Chinese Philosophy, Art and Poetry, Singing Dragon, London, 2011, p. 265
518- D. T. Suzuki, Zen and Japanese Culture, Princeton University Press, Princeton, 2010, p. 220
519- Yoel Hoffmann, Japanese Death Poems, Tuttle Publishing, Tokyo, 1998, p. 46
520- Toshihiko Izutsu, The Theory of Beauty in the Classical Aesthetics of Japan, p. 27-28

د. ت. سوزوكي D. T. Suzuki: «إنَّها كلمةٌ مركبةٌ تعني حرفيًّا (الغيوم المانعة للوصول)، فيُقصد بها الغموض، وعدم القدرة على المعرفة، واللُّغز، وما هو متجاوز للفكر، ولكن ليس (الظَّلام المطلق). شيء لا يخضع للتَّحليل الجدلي أو التَّعريفات الواضحة، فهو لا يظهر لعقولنا أو لحواسنا كهذا أو ذاك، لكن هذا لا يعني أنَّ الشِّيءَ بأكمله بعيد عن متناول التَّجربة الإنسانيَّة. فهو يختفي وراء الغيوم، ولكنَّه ليس بعيدًا عن الأنظار بالكامل، لأنَّنا نشعر بوجوده، حيث تنتقل رسالته السِّرية عبر الظَّلام، ولكن لا يمكن لعقل اختراقها»(٥٢١).

تجسَّد هذا جماليًّا في كل ما يوحي بالغموض، سواء أكان ظلالًا أم فراغًا أم إبهامًا، مثل قول موراتا شوكو مبتكر مراسم فنّ تقديم الشَّاي: «إنَّ القمر لا يكون جميلًا ما لم يكن محجوبًا بسحابة احتجابًا جزئيًّا»(٥٢٢). أو مشاهد مثل: «أمسية خريف تحت فضاء عديم اللّون من السَّماء الصَّامتة»(٥٢٣)، أو مثل مشهد: «جبال الخريف من خلال الضَّباب، الَّذي يكون غير واضح ولكن به عمق كبير، فعلى الرّغم من أنَّ بعض القمم قد تكون مرئية من خلال الضَّباب، إلا أنَّ المشهد يفتننا. فالأفق اللانهائيُّ الَّذي يصنعه الخيال، يفوق كل ما يمكن للمرء رؤيته بوضوح»(٥٢٤). أو حالات مثل تلك الَّتي يصفها الكاتب الياباني جونيتشيرو تانازاكي Junichiro Tanizaki في عمله الشَّهير «في مديح الظَّلال»، قائلًا: «عندما ننظر إلى الظَّلام الَّذي يتجمع خلف العارضة الخشبيّة، أو حول المزهريَّة، أو أسفل الرُّفوف، وعلى الرّغم من أنَّنا نعرف تمامًا أنَّه مجرد ظل، يغمرنا الشُّعور بأنَّه في هذه الزَّاوية الصَّغيرة من العالم يسود صمت كامل ومطلق؛ هنا في الظُّلمة يسود السُّكون الثَّابت... أين يكمن مفتاح هذا اللُّغز؟ في سحر الظَّلال... فلو لم توجد الظِّلال، لم يكن للجمال وجود»(٥٢٥).

أمَّا قيمة وابي سابي، فهي تدلّ على معنى مركَّب، حيث تعني كلمة wabi البساطة الطَّبيعيَّة، أمَّا كلمة sabi فتعني الصَّدأ وعوامل الزَّمن. وقد كانت الكلمتان تشيران قديمًا إلى الفقر والعزلة، قبل أن تتحوَّل دلالاتها إلى النِّطاق الدِّيني والجمالي، حيث أصبحت تتمثل في خصائص، مثل: عدم الانتظام، والبساطة، والتَّقشف، والطَّبيعيَّة، والسُّكون، والتَّواضع،

521- D. T. Suzuki, Zen and Japanese Culture, p. 220, 221
522- Haga Koshiro, «The Wabi Aesthetic Through the Ages» in «Japanese Aesthetics and Culture», Edit. Nancy G. Hume, State University of New York Press, 1995, p. 247
523- Ibid., p. 253
524- Ibid., p. 254
525- Junichiro Tanizaki, In Praise of Shadows, Trans. Thomas J. Harper, Leete's Island Books, 1977, p. 20

والوحدة المنعزلة. فبالنِّسبة إلى العقل الياباني «يلزم أن تنشأ الصِّفة الَّتي نسميها صفة الجمال من وقائع الحياة»(٥٢٦)، وطبيعة الحياة تظهر من خلال العيوب الطَّبيعيَّة الَّتي تفتح باب إمكانيَّة التَّحوُّل في ضوء الفراغ. ومن ثَمَّ يظهر جمال الحياة عند الاعتراف بثلاث حقائق واقعية بسيطة: لا يوجد ما هو مثالي، ولا يوجد ما هو دائم، ولا يوجد ما هو كامل. ولهذا فإنَّ «جمال الطَّبيعة كقيمة جماليَّة إيجابيَّة، لم يكن موضع تقدير عند لحظة التَّحقق الكامل بقدر اللَّحظة الَّتي تظهر فيها آثار وبقايا التَّحولات الطَّبيعيَّة الانتقاليَّة في الأشياء كما تبدو في العالم الظَّاهر»(٥٢٧).

وهو ما يُعبِّر عنه راهب الزَّن يوشيدا كينكو Youshida Kenko، في خواطره بعنوان «مقالات في الكسل»، إذ قال: «هل يجب أن ننظر إلى أزهار الكرز فقط وهي يانعة؟ أو أن ننظر إلى القمر فقط عندما تكون السَّماء صافية دون غيوم؟ أن تشتاق إلى القمر والسَّماء تُمطر أمامك لهو أمر أشدُّ تأثيرًا على النَّفس. إنَّ مجموعة من أزهار الكرز وهي على وشك أن تتفتح، أو حديقة تنتشر فيها ثلاث زهور متلاشية، لهي أكثر إرضاء للعين»(٥٢٨). كما يضرب الكاتب الياباني أوكاكورا كاكوزو Okakura Kakuzo، مثالًا على ذلك فيقول: «في منتصف الشِّتاء، كان سطح الماء مغطى بأوراق زهرة اللُّوتس الذَّابلة، وفجأة أدركت أنَّ الزُّهور لم تجفّ فقط، ولكنَّها جسَّدَت من خلال تحلُّلها، فيض الحياة الَّذي سيظهر مرة أخرى»، فتلك العمليَّة الطَّبيعيَّة الَّتي تسير بثبات حتَّى وإن كانت في بعض الأحيان غير واضحة ظاهريًّا، إلَّا أنَّ آثارها تتراكم حتَّى تبدأ بالظُّهور، إمَّا بصورة إيجابيَّة كتفتح الأزهار، أو بصورة سلبيَّة مثل صدأ الأواني الَّتي يُغلى الشَّاي فيها، ففي تلك القيمة الجماليَّة ندرك جيِّدًا التَّفاعل بين الحياة والموت، والشَّباب والشِّيخوخة؛ أي ندرك إيقاعات الطَّبيعة بوصفها تجلٍّ للفراغ.

وقد نبع من ذلك المفهوم عدَّة فنون، مثل: فن Kintsugi، وهو إصلاح الكسور الَّتي تحدث في الأشياء باستخدام الذَّهب، وعلى الرغم من أنَّ الذَّوق الياباني يرفض الألوان اللَّامعة مثل الذَّهب الَّذي يخطف الأنظار ببريقه غير المعتاد، إلَّا أنَّه يُستخدم هنا كوسيلة لإبراز ما يتعرَّض له الشَّيء من كسور أو من علامات مرور الزَّمن؛ لأنَّها من أعراض التَّحوُّل الطَّبيعيّ للشَّيء والَّذي ينتهي بحتمية زواله، وهو أمر يجب الإشارة إليه بوضوح لا إخفاؤه؛ لأنَّه تجلٍّ

526- Junichiro Tanizaki, In Praise of Shadows, p. 18
527- Toshihiko Izutsu, The Theory of Beauty in the Classical Aesthetics of Japan, p. 49
528- Youshida Kenko, Essays in idlness, Trans. George Bailey Sansom, Cosmio Classics, New York, 2009, #137

للجمال الطَّبيعيّ. ومن ثَمَّ تهتم الثَّقافة اليابانيَّة بجميع الأشياء الَّتي تُذكِّر المرء بالماضي الَّذي جعله على ما هو عليه الآن. فتلك القيمة الجمالية ليست موجودة في الشَّيء بطريقة موضوعيَّة، بل هي إدراك ذاتي للمعنى الخفيّ وراء تلك الشَّوائب الطَّبيعيَّة كتجلٍّ حتميّ للمبدأ الَّذي لا يتغيّر؛ أي الفراغ. فكل الأشياء تنشأ من الفراغ، ومن خلاله تتغيّر، وإليه تعود. فتظهر تلك القيمة الجماليَّة أيضًا في فنّ ترتيب الأزهار، فقد تُوضع زهرة على وشك التَّفتح، تعبيرًا عن الحياة، في مزهرية قديمة عليها علامات الانحلال، تعبيرًا عن المسار الحتميّ الَّذي تمرّ به كلّ الأشياء، فتعكس طبيعة الوجود.

كما تستلزم هذه النَّزعة الطَّبيعيَّة البساطة التَّامة، فينبغي حذف أيُّ شيء غير أساسي وغير ضروري من التَّصميم، فبدلًا من إضافة شيء فنِّيّ إلى الجدار الفارغ، ننتقص من الجدار بحيث نقيم فيه فجوة فارغة تسمح بتلاعب النُّور داخله فتصنع تكوينات مختلفة من الظِّلال. وقد تأثرت بعض تيارات الفنّ الحديث بهذا الاتجاه، ممَّا أدى إلى ظهور النَّزعة التَّقليليَّة minimalism في الفنّ بصورتها الحديثة. إذ تبعث تلك البساطة الطَّبيعيَّة في الفنان والمتلقي التَّواضع، فتحرّر العمل الفني من تعلُّقات الفنَّان، ورغباته، وادِّعاءاته، وهو ما يتناسب مع عقل بوذا الفارغ في الزَّن، وبالتَّالي يصبح الفنّ هنا فنًّا من الفراغ وعبر الفراغ.

لكن في حين أنَّ اختلاف تجليَّات سيرورة الفراغ يجعل من كل موجود شيئًا مميزًا، وفريدًا من نوعه، إلَّا أنَّه في الوقت نفسه يجعله وحيدًا أيضًا، يقول راهب الزَّن ياكورين Jakuren: «أن تكون وحيدًا له لون لا يمكن تسميته، ذلك الجبل حيث ترتفع أشجار الأرز في غسق الخريف»[٥٢٩]. وهو ما تعبّر عنه قيمة **مونو نو أوار** mono no aware الَّتي تعني حرفيًّا «الحنين إلى الأشياء»، فهي تعبّر عن شعور المرء عند إدراكه حقيقة زوال الشَّيء الجميل، وعجزه عن تثبيت تلك اللَّحظة في نهر الزَّمن الجاري؛ لأنَّه «في أوقات التَّأمل الهادئ، الشُّعور الوحيد الَّذي لا يُقاوم هو الحنين المؤلم لكلّ الأشياء الماضية»[٥٣٠]، ممّا يضاعف من جمال الشّيء في عين المرء. لكن يصاحب ذلك في الوقت نفسه شعور بإيجاد العزاء في كون تلك الحقيقة المحزنة طبيعة الحياة، فالموت ما هو إلَّا تحوُّل من حالة إلى أخرى؛ لأنَّ في خلفيته يكمن الفراغ الواحد المشترك بين كل الأشياء، وهذا هو قانون الوجود، فتتجلَّى تلك المشاعر المختلطة في حكم جمالي يكمن فيه الحزن والحنين والعزاء معًا.

529- Andrew Juniper, Wabi Sabi: The Japanese Art of Impermanence, Tuttle Publishing, 2003, p. 76
530- Youshida Kenko, Essays in idlness, #29

وهو ما يحدث بالفعل مع قدوم الرَّبيع، حيث تولد الحياة من رحم موت الشِّتاء، وتزهر أزهار الكرز Sakura من جديد. ومن ثَمَّ كانت أزهار الكرز أحد أهم تجليَّات الجماليَّات اليابانيَّة؛ لأنَّها تجمع كلّ القيم معًا، حتّى قيل: «إنَّ العقل الياباني هو أزهار الكرز»[٥٣١]. فحياة تلك الزُّهور قصيرة، تستمرّ لمدة أسبوع أو أسبوعين، وتصل في نهايتها إلى أقصى درجات الجمال البسيط غير المتكلِّف، وعند تلك اللَّحظة القصوى تسقط على الأرض في هدوء، دون أي مقاومة. لذا فهي تُمثِّل الوجود الإنساني وفق الزَّن، حيث إنّه وجود لا يتعلَّق المرء فيه بالحياة؛ لأنَّه يُدرك أنَّها قصيرة عابرة، فيُركِّز على لحظة الحاضر؛ أي «هنا والآن»، ففيها يكمن كلّ الجمال الطَّبيعيّ البسيط، كما يتقبّل موته في هدوء بوصفه لحظة التَّحوُّل الطَّبيعيّ المطلق. ولهذا تمتلئ قصائد الموت، القصائد الَّتي يكتبها الشَّاعر في لحظة موته، بصور من أزهار الكرز، فعلى سبيل المثال: «تسقط أزهار الكرز، وتترك وراءها ذكرى عطرها»[٥٣٢]، وأيضًا «هواء ممتلئ برائحة الزُّهور، طائر بلا هموم يردد تغريده صدى الحقيقة»[٥٣٣].

لهذا تقارن الثَّقافة اليابانيَّة دومًا بين أزهار الكرز الَّتي تُمثِّل طبيعة الزَّوال وبين القمر الَّذي يُمثِّل طبيعة الثَّبات: «يُمكنك دومًا إيجاد العزاء في النَّظر إلى القمر»[٥٣٤]، فالقمر دائمًا ما كان يُمثِّل طبيعة الفراغ الثَّابتة الَّتي تكمن وراء تغيُّر جميع الأشياء وتحوُّلها. ونتذَكَّر القصة المرويَّة عن بوذا في تشبيهه لعلاقة تعاليم البوذية بحقيقة الفراغ بعلاقة إشارة الإصبع إلى القمر؛ فالقمر دائمًا ما يُمثِّل حقيقة الزَّن؛ ولهذا قيل إنَّ التَّغيّر والزَّوال هما قدر كل شيء، إلَّا القمر، فالقمر وحده يظلّ دون تغيير؛ لأنَّنا كلما نظرنا إليه نرى منه الوجه نفسه. ومن ثَمَّ يمكن القول إنَّ دلالة قيمة مونو نو أوار هي «أنَّ الطَّبيعة الزَّائلة للأشياء هي ما تجعلها رائعة»[٥٣٥]؛ لأنَّها تزول على خلفية الفراغ الثَّابت. ومن ثَمَّ كان اقتناص لحظات ظهور هذا الإدراك، وما يصاحبه من شعورٍ مركّب بالحزن والجمال والعزاء، جوهرَ الفنّ الياباني. يقول الكاتب الياباني ياسوناري كاواباتا: «المبدأ الرَّئيسي وراء الفنّ يكمن في عيني الرَّجل الَّذي يموت»؛ لأنَّه الأقدر على رؤية حقيقة الأشياء.

531- Masao Abe, Zen And Comparative Studies, p. 227
532- Yoel Hoffmann, Japanese Death Poems, p. 244
533- Ibid., p. 178
534- Youshida Kenko, Essays in idlness, #21
535- Ibid., #7

الحقيقة أنَّه لا توجد كلمة واحدة في اللُّغات الأخرى قادرة على التَّعبير عن هذا الشُّعور المركّب، حيث يختلط الحزن بالعزاء، ولكنْ قارنه بعض الباحثين بمصطلح « Lacrimae rerum» في الثّقافة الغربيَّة، والَّذي يعني «دموع الأشياء». وهو مصطلح لاتيني يظهر في ملحمة الإنيادة للشَّاعر الرُّوماني فيرجيل، عند وصفه لإحساس أينياس، بطل الملحمة، أثناء تَذكُّره لموت عظماء حرب طروادة، فيقول: «تنهمر الدُّموع؛ لأنَّ هذه هي سُنَّة الحياة، وحياتنا الَّتي تمضي، تلمس قلب الإنسان بالحزن». وهو ما يظهر في العديد من الظَّواهر، مثل: «تذكُّرنا لقلب عزيز علينا كان رفيقنا الأقرب، أو لكلمة لا يمكن نسيانها؛ لأنَّها أثارت الأحاسيس فينا، ولكنَّها طبيعة الأشياء أن ينتقل ما نحبّه إلى عوالم بُعد عالمنا»[٥٣٦]، ومثل: الشُّعور بالحنين الحزين تجاه ذكرياتنا الزَّمانيَّة والمكانيَّة، مع إيجاد العزاء في كون عدم الثَّبات سُنَّة الحياة، وقانون الوجود الَّذي يتجلّى على خلفية الفراغ.

تحوَّلت هذه المفاهيم الجماليَّة إلى مفاهيم ثقافيَّة كرست أُسسًا محددة للسلوك في الثَّقافة اليابانيَّة، فأصبح كل ما هو حقيقي ومهم وصحيح يكمن في الصمت، وليس في التَّعبير اللَّفظي. فالصِّدق والإخلاص والاستقامة تجتمع مع الصَّمت، ولهذا تُوثق في الشَّخص ذي الكلمات القليلة أكثر من الرَّجل كثير الكلام. كما أنَّ الإسهاب يقتل الجماليَّات، فمن المبتذل أن يُقال بصوت عالٍ ما يمكن أن يكون واضحًا دون كلمات. كما يظهر أيضًا إدراك مفهوم عدم الثَّبات في نصائح الرَّاهب البوذي كينكو، إذ يقول: «لا يمكن الوثوق بأيٍّ شيء في هذا العالم. الحمقى يضعون كل ثقتهم في الأشياء، لذا يصبحون غاضبين ومريرين... فلا تضع ثقتك في حسن نوايا الآخرين؛ لأنَّهم سوف يغيّرون رأيهم حتمًا. لا تعتمد أبدًا على الوعود؛ لأنَّه نادرًا ما يحافظ النَّاس عليها. حافظ على وجود مساحة خالية حولك من جميع الجوانب، ولن يعيقك شيء. أبقِ طريقك مفتوحًا من أمامك ومن خلفك، ولن يعيقك شيء. إذا سمحت لنفسك بأن تنضغط، فقد تصل إلى نقطة الانهيار. وإذا افتقدت المرونة في تعاملاتك مع العالم، ستجد نفسك في صراع دائم وستتضرر كثيرًا، بينما إذا كنت تعيش بهدوء وسكينة، فلن يمسّ أحد شعرة من رأسك»[٥٣٧]. وهنا نتذكَّر وصف لاو تسي لحكماء التاوية، وقد انتقل إلى الزَّن بوصفه تمثيلًا حيًا للفراغ.

لكن في اليابان تعدَّى تأثير الزَّن طبقة الحكماء، وامتدّ إلى طبقة المحاربين. فقد كانت طبقة المحاربين أولَ من اعتنق تعاليم الزَّن واحتضنها عندما انتقلت أفكار التَّشان من الصِّين إلى

536- Ibid., #26
537- Ibid., #211

اليابان، حيث دعمت الزِّن عقليَّة المحارب بواسطة التأكيد على سرعة اتخاذ القرار عبر الحدس [اللاعقل]، وألَّا ننظر إلى الوراء بعد اتخاذ القرار، وألَّا نندم عليه، فأصبح المحارب يتعامل مع الحياة والموت دون اكتراث. فالزِّن طريقة تجعل صاحبها يتحرَّك إلى الأمام فحسب، دون أيّ عوائق أو تعلُّقات تمنعه من الحركة الحرة، سواء أكانت جسديَّة أم شعوريَّة أم عقليَّة، «فالمقاتل الجيِّد غالبًا ما يكون رواقيًا(٥٣٨) أو منكرًا لذاته»(٥٣٩)، فالزِّن يساعد المرء على إدراك حقيقة

٥٣٨- يلزم هنا المقارنة بين الحكيم التاوي والحكيم الرواقي المتبع للوجوس وما يمليه من فضيلة، والمتناغم مع الموضوعية العقلانية كما تتجلى في خطة الطبيعة، يقول شيشرون: «إن الخصلة المميزة للرجل الحكيم هي أنه لا يفعل شيئًا يمكن أن يندم عليه، ولا شيء ضدّ إرادته، ولكنه يفعل كلّ شيء بشرف، وبثبات، وبجدية، وبحق؛ إنه لا يتوقّع شيئًا إلا وكان لا بدّ أن يحدث، ولا يصدمه شيء باعتبار أن حدوثه غير متوقع وغريب، فهو يحيل كل شيء إلى حكمه، ويلتزم بقراراته الخاصة». فيسعى الحكيم إلى معرفة ذاته، ثم إلى معرفة كل شيء، حتّى يدرك خطة اللوجوس كاملة. وحينها لا يفعل سوى ما هو ضروري داخل نطاق سيطرته في الحاضر الماثل هنا والآن، ولا يهتم أبدًا بما هو ليس تحت سيطرته، مثل: آراء الآخرين، والتعلقات الخارجية الزائلة، والماضي، والمستقبل. يظهر المعنى نفسه في «صلاة السكينة» الشهيرة، التي كتبها اللاهوتي رينهولد نيبوهر: «اللهم امنحني السكينة لأتقبّل الأشياء التي لا أستطيع تغييرها، والشجاعة لتغيير الأشياء التي أستطيع تغييرها، والحكمة لمعرفة الفرق بينهما». وعبر هذا المبدأ الرواقي ظهر العلاج المعرفي السلوكي CBT، لأنه إذا كان سبب العلة النفسية هو الإدراك، فإن العلاج سيكون إدراكيًا أيضًا، أي إن تغيير الإدراك هو الحلّ للتخلص من التأثيرات النفسية المدمرة، فنتحمّل مسؤولية ما يمكننا تغييره، مثل مواجهة المخاوف أو تجاوز الماضي، ونتقبّل حدوث ما ليس بقدرتنا تغييره، فتتغيّر نظرتنا إلى الحياة والعالم، ومعها يتغيّر سلوكنا.

وقد استحسن الرواقيون الصمت، لأن الحكيم الرواقي يكتفي بذاته بوصفها الملاذ ولا ينتظر شيئًا من خارجها، وبهذا يصبح حرًا، لا يكرهه أحد على شيء، ولا يعيق فعله شيء. يقول ابكتيتوس: « العامي لا ينتظر أي نفع أو ضرر من داخل ذاته أبدًا، بل ينتظر كل شيء من الخارج، على العكس من الفيلسوف الذي ينتظرهم من داخل ذاته... فتذكر أن تتصرّف في الحياة كما هو الحال في حفل عشاء، هل يوجد حولك طعام وفي متناول يديك؟ مدّ إليه يدك وخذ حصتك باعتدال. هل يمرّ بك مبتعدًا؟ اتركه ولا تحاول إيقافه حتى. هل لم يأتِ الطعام بعد؟ لا تمدّ رغبتك تجاهه، لكن انتظر حتّى يصل إليك. افعل ذلك في كل ما يتعلق بأطفالك، وزوجتك، وثرواتك، وستكون في النهاية جديرًا بالجلوس على موائد الآلهة». فالأخلاق الرواقية أخلاق واجب، ومبدأهم هو: «إذا ما انصرفت إلى المهمة التي بين يديك، متبعًا العقل الصحيح بكل العزم والجد وخلوص النية، دون أن تسمح لأي شيء أن يشتتك، بل حافظت على الجانب الإلهي فيك نقيًا ثابتًا كما لو كان مقدرًا عليك أن تُقبَض حالًا؛ إذا تمسكت بذلك غير طامع في شيء ولا متوجس من شيء، بل كنت راضيًا بما تفعله الآن وفقًا للطبيعة وبصدق بطولي في كل ما تقول وتقصد، فلسوف تعيش سعيدًا، ولن يملك أي إنسان أن يصدّك عن ذلك... إذا لم يكن الأمر صوابًا فلا تفعله، وإذا لم يكن صدقًا فلا تقله». وحينها ستكون «مثل رأس الأرض في البحر تتكسر عليه الأمواج بلا انقطاع وهو ثابت وطيد يخمد من حوله جيشان الماء».

من ثَمَّ يقول سينيكا: «إن الرجل الحكيم سيعيش بقدر ما يلزم، وليس بقدر ما يستطيع»، فالموت في سبيل الواجب هو أعظم فضيلة لأنه نفي للتعلق الأكبر بالحياة، ولهذا اعتبروا سقراط أقرب مثال إلى الحكيم الرواقي، فكاد موقفهم أن يطابق حياة الزن. بل إن لماركوس أوريليوس نصًا يشبه تشبيهات الزن لأزهار الكرز، فيقول «انظر دائمًا كم هي قصيرة

الفراغ المتعالي، الَّذي يتضمن الحياة والموت معًا، فيتجاوزهما. «فالرَّجل الَّذي يتعامل مع الموت والحياة بوصفهما شيئًا واحدًا، سيعيش حياته بمنتهى الحريَّة»[540]، وفي هذا يكمن كل الاختلاف بين الرَّجل الساموراي والرَّجل العادي؛ «فالرَّجل العادي لم يقطع بعد جذور الحيرة بين الحياة والموت، وهي تظلّ كامنة فيه كغطاء يخفي روحه. فعندما يتحرَّك الفكر ولو قليلًا، يظهر ما كان مخفيًّا، وتظهر معه المشاعر، والتعلُّقات، والرغبات»[541].

إنَّ الثَّقافة اليابانيَّة ثقافة موت؛ أي إنَّها تقبل الموت بشكل اعتيادي تمامًا بل وتحتفي به أيضًا، يقول: أحد كبار رجال الساموراي أوسيوغي كينشن Uyesugi Kenshin: «الحياة من تسعة وأربعين خريفًا تمرّ كالحلم. لا أعرف الحياة ولا الموت. تمرّ السَّنوات، وجميعها مجرد أحلام. تركت الجنة والجحيم ورائي. أقف في الفجر تحت ضوء القمر، خاليًا من غيوم التّعلُّق»[542]. وبالفعل نجد تلك النَّصيحة في جميع كتب رجال الساموراي الَّتي تصف فلسفتهم القتاليَّة، فعلى سبيل المثال لا الحصر، «إنَّ أهم اهتمامات المحارب هي إبقاء فكرة الموت في ذهنه طوال الوقت، كل يوم وكل ليلة. وطالما حافظ على ذلك في جميع الأوقات؛ فسيؤدي واجباته على أكمل وجه، وسوف يتجنّب عددًا لا يُحصى من المصائب والشُّرور، وسيظلّ بصحّة جيّدة، وسيعيش حياة طويلة. علاوة على ذلك، ستتحسن شخصيته وستنمو فضيلته»[543].

فعلى الرغم من أنَّ الزَّن هو أحد مذاهب وحدة الوجود، إلَّا أنَّه يختلف عنها أخلاقيًّا. فيقول سوزوكي إنَّ مذاهب وحدة الوجود ترى أنَّ «الشَّر هو الخير، والقبيح هو الجميل، والخطأ هو الصَّواب، والعكس صحيح أيضًا. وهذا بالتأكيد هو نوع النَّتائج الَّتي يخلص إليها كل من يتصوّر أنَّ الطَّبيعة الإلهيَّة تحلّ في كل الأشياء»[544]. لكن الأمر يختلف في حالة الزَّن، حيث يُرمز إلى روح الزَّن فلسفيًا بالإله فودو ميو-أو Fudo Myo-o، ملك الحكمة وحامي

رخيصة حياة الإنسان. بالأمس كان بذرة وغدًا مومياء أو رمادًا. عليك إذن أن تقضي هذه الكسرة الضئيلة من الزمان في انسجام مع الطبيعة، وغادرها راضيًا، مثلما تسقط زيتونة حين تبلغ النضج، مباركة الأرض التي حملتها، وشاكرة للشجرة التي منحتها النماء». انظر: التأملات، ماركوس أوريليوس، ترجمة: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠، ص ٦٥، ٨٦، ٢٤٥.

539- D. T. Suzuki, Zen and Japanese Culture, p. 62
540- Issai Chozanshi, The Demon's Sermon on the Martial Arts, p. 111
541- Ibid., p. 117
542- D. T. Suzuki, Zen and Japanese Culture, p. 82
543- Taira Shigesuke, Code of the Samurai: A Modern Translation of the Bushido Shoshinshu, Trans. Thomas Cleary, Tuttle Publishing, 2011, Tokyo, p. 3
544- D. T. Suzuki, Zen and Japanese Culture, p. 33

قانون البوذيّة، الّذي يُصوّر وهو يحمل في إحدى يديه سيفًا لقطع الجهل، وفي يده الأخرى حبلًا لتقييد الرَّغبات والشَّياطين. ورمزيَّة الحبل تُذكِّر الساموراي أنّه لابدَّ أن يسلك دائمًا البوشيدو Bushido، «طريق المقاتل»، وهو النِّظام الأخلاقي المنضبط للساموراي الّذي يتمثَّل في ثماني قيم أخلاقيّة أساسيّة: الإخلاص للواجب، والشَّجاعة، والإحسان، والاستقامة، والصّدق، والشَّرف، والولاء، وضبط النَّفس. أما في حياته، فالساموراي يعيش «مختفيًا تحت أوراق الشّجر» Hagakure، وهي الحالة الّتي وصفها لاو تسي.

بالتّالي أصبح للقتال جانب روحاني عميق من خلال العلاقة الوثيقة بين الزَّن والطَّبقة المحاربة في اليابان. فكان يُقال إنَّ تحوُّل لون أزهار الكرز من الأبيض إلى الأحمر يدلّ على أنَّ أحد المحاربين العظام قد أصيب بشدة، ويُقال: إنَّ سقوطها المفاجئ، يدلّ على أنَّ أحد المحاربين العظام قد سقط في أرض المعركة، وأنَّ ظهورها مع قدوم الرَّبيع هو تجلٍّ لعودة أرواح المحاربين العظام. كما أنَّ التَّحوُّل السَّريع بين حالات أزهار الكرز، ما بين البداية البطيئة الّتي تتسارع إلى أن تنتهي في لحظة واحدة من فرط سرعتها. قد تُحوَّل إلى قيمة جماليّة أخرى منفصلة هي Jo-ha-kyu، والّتي أثرت في مجموعة واسعة من الفنون اليابانيّة التَّقليديّة وبخاصة الفنون القتاليّة، فمثلما تنتهي حياة المرء في لحظة مثل أزهار الكرز عندما تعصف بها الرِّياح، لابدَّ أن تنتهي حياة الخصم في لحظة واحدة أيضًا.

فما يميِّز رجل الساموراي هو ما يميِّز رجل الزَّن؛ التَّناغم مع الفراغ، فعقله دائمًا في حالة اللاعقل. وهي الحالة الّتي سعى إليها رجال الساموراي واعتبروها أعلى صور الرُّوح القتاليّة كمالًا؛ لأنَّ «العقل هو الّذي يقود نفسه إلى الضَّلال. فيجب أن يبقى متحرِّرًا من كل تعلُّق وثبات. إنَّ توقُّف حركة العقل ولو لحظة تعني موت المرء من سيف الخصم. إذا رفع خصمك سيفه لابدَّ وأن يتحرَّك عقلك معه، وإذا تحرَّك ذلك السَّيف إلى اليسار أو إلى اليمين، فلابدَّ أن ينتقل عقلك معه. إذا توقف عقلك أو إذا ثبت في المكان الّذي تحرَّك إليه، ستهزم بلا رحمة. العقل الّذي يُحرِّر العقل هو الّذي لا يتعلَّق بشيء ولا يتوقّف عن الحركة. وإذا حافظتَ على تحرُّر العقل، ستكون أفعالك كلها حرّة دائمًا»(٥٤٥)، «فلا يوجد شيء آخر غير الهدف الوحيد في اللَّحظة الرَّاهنة. إنَّ حياة المرء بأكملها ما هي إلّا لحظات متتالية، لحظة بعد لحظة، فإذا فهم

545- Yagyu Munenori, The Life-Giving Sword, Trans. William Scott Wilson, Shambhala Publications, 2012, p. 56, 67

المرء اللَّحظة الحالية تمامًا، لن يكون هناك شيء آخر يمكن القيام به، ولا شيء آخر يجب متابعته. فعش مكرِّسًا نفسك للهدف الوحيد في اللَّحظة الرَّاهنة»(٥٤٦).

فالأفعال أثناء حالة «اللاعقل» تحدث من تلقاء نفسها. وبالنِّسبة إلى القتال، فمثله مثل أي شكل آخر من أشكال الفعل، تكون أفضل حركة هي الحركة الَّتي تأتي من الفراغ؛ أي تلقائيَّة طبيعيَّة ذات عفويَّة صافيَّة وحريَّة كاملة دون أي قيد؛ فالسَّهم ينطلق من الفراغ ذاته، والسَّيف يتحرَّك من الفراغ ذاته، أي من حالة اللافكر بدافع الضَّرورة الطَّبيعية الخالصة، فتصبح كل حركة كاملة؛ أي في وقتها المناسب وبالقدر المناسب. فعندما لا يثبت العقل في مكان محدد أو بتعلُّق محدد، فهو يستقرّ في «اللامكان»، أي يتحرَّك باستمرار دون أن يتوقف في أي لحظة، فيكون في كل مكان. فالعقل في حالة اللاعقل يشبه الماء، «حيث يأخذ الماء شكل الوعاء الَّذي يوضع فيه، فيكون بضع قطرات أحيانًا، وأحيانًا أخرى يكون بحرًا هائجًا»(٥٤٧).

لكن عند ثبات العقل، أو تعلُّقه بشيء، يصبح مثل الثَّلج الَّذي يعوِّق التَّدفق الانسيابي والحركة الطَّبيعيَّة الدَّائمة الَّتي تستجيب لكل متغيِّر يطرأ أمامها، ولهذا لابدَّ للعقل أن يذوب حتّى يتحرَّر. فعندما تظهر المشاعر، والتَّعلُّقات، والرَّغبات، مثل التَّفكير في الفوز أو جودة التَّقنيَّة، فإنَّ العقل يتوقف، ومن ثَمَّ يفقد المقاتل حالة اللاعقل ويفقد تناغمه مع الفراغ. ولهذا يلزم أن تنسى العقل تمامًا وحينها ستقوم بكل شيء بشكل جيِّد، «فحتَّى لو كان لديك ألف ذراع، وتوقَّف عقلك عند الذِّراع الَّذي يحمل القوس، فإنَّ تسعمئة وتسعة وتسعين آخرين سيكونون عديمي الفائدة؛ ذلك لأنَّ العقل وحده هو الَّذي لا يثبت في مكان واحد، هو القادر على جعل كل الأذرع مفيدة»(٥٤٨). فالعقل يتوقَّف عند شيء يرتبك، وهذه سمة الرَّجل العادي. أمَّا من يتصَّرف مباشرة، دون أي فاصل عقلي أو زمني، عندما تظهر الحاجة لذلك، فهذه هي حكمة كل من وصل إلى الاستنارة.

لم يرَ رجال الساموراي رمزية السَّيف في قطع الجهل عند الإله فودو ميو-أو في ضوء إدراك الفراغ والتَّعامل بالحدس التِّلقائي المباشر فحسب، وإنَّما أيضًا في إدراك حدود قدرات المرء

546- Yamamoto Tsunetomo, Hagakure: The Book of the Samurai, Trans. William Scott Wilson, Shambhala Publications, 2012, p. 54
547- Miyamoto Musashi, The Book of Five Rings, Trans. Thomas Cleary, Shambhala Publications, 2003, p. 12
548- Takuan Soho, The Unfettered Mind, p. 7

[معرفة الذَّات]، وكيف لها أن تتسع عبر اكتساب المعرفة [معرفة العالم]. فمن ناحية أصبحت «الحكمة تكمن في فهم حدودك الخاصة، فمن يعرف نفسه يجب أن يوصف بأنَّه رجل المعرفة الحقيقيَّة»(٥٤٩)، ومن النَّاحية الأخرى أكَّد رجال الساموراي على ضرورة الحصول على المعرفة، «فلابدَّ أن تتسع معرفتك لتشمل كل الأشياء، لتعرف النَّاس في العالم وتفهم مبادئ كل الأشياء الموجودة. فإذا لم يكن هناك ما هو مجهول، لن يكون هناك ما لا يمكنك فعله؛ لأنَّك إذا كنت تفتقر إلى المعرفة، فسيكون لديك شكوك، وهذه الشُّكوك لن تترك عقلك أبدًا. ما لا تفهمه يُعرقل عقلك ويجعل كل شيء صعبًا. عندما تختفي الأسئلة وكأنَّها لم تكن، ستصل إلى حالة الفراغ وستكون تصرفاتك متناغمة مع ما تعرفه دون أن تعلم بذلك حتَّى»(٥٥٠). وحينها لن تقلق حيال ما تعجز عنه، «لأنَّ الأحمق وحده هو من يقلق حيال أمر ليس بمقدوره فعل شيء بخصوصه»(٥٥١). إلَّا أنَّ الحصول على تلك المعرفة لابدَّ وأن يكون بصورة مسبقة؛ لأنَّه «عندما يحين وقت الفعل، لن تكون هناك لحظة للتفكير. فإذا لم تكن قد قمت بإجراء بحثك مسبقًا، فغالبًا ما ستذوق عار الهزيمة»(٥٥٢).

وهو ما ينعكس على التَّدريب أيضًا، فحالة اللاعقل هي حالة يصلها المخضرمون في فنون القتال، على العكس من الحالة العقليَّة عند المبتدئين. فرجل الساموراي يصقل نفسه بتكرار التَّدريبات مثل صناعته للسَّيف الَّذي يُطرق وهو ساخن آلاف المرات. فالمرء يتدرَّب على التَّقنيَّة ليتجاوز التَّدريب والتَّقنيَّة؛ لأنَّه «عندما تتراكم ممارسات التَّدريبات المختلفة، لن تبقى هذه الممارسات في عقلك، وإنَّما ستبقى بوصفها أفعالًا في جسدك. وحالة اللاعقل تلك هي الجوهر الكامن في جميع الأشياء... وفي هذه المرحلة لن تعرف مكان عقلك، ولن تتمكَّن الشَّياطين من العثور عليه. فالمرء يدخل من خلال التَّدريب ليصل إلى لحظة الغياب»(٥٥٣). وحينها «لن يبقى في عقلك أيَّة شكوك، وستندمج التِّقنيَّة والسُّلوك معًا، ليصبحا شيئًا واحدًا، وتهدأ روحك، فلا يُعوّق التَّطبيق العملي أيُّ شيء، فتستجيب للظروف بشكل طبيعي وببساطة ودون تفكير، وستتحرَّك وفق إدراكك الطَّبيعي، فلن يكون لحركتك شكل، وعندما لا يكون لديك شكل [تتّحد مع الفراغ]، لن يوجد شيء في السَّماء والأرض يمكن أن يكون

549- Youshida Kenko, Essays in idlness, #131-134
550- Yagyu Munenori, The Life-Giving Sword, p. 14, 15
551- Issai Chozanshi, The Demon's Sermon on the Martial Arts, p. 77
552- Yamamoto Tsunetomo, Hagakure: The Book of the Samurai, p. 16
553- Yagyu Munenori, The Life-Giving Sword, p. 15

خصمك»[554]؛ لأنَّه «إذا لم تتسع الفترة الفاصلة بين حركة سيف عدوك وحركتك المضادة إلى استيعاب عرض شعرة، فسيصبح سيف عدوك هو سيفك»[555].

حينها «ستسيطر على كل شيء تحت السَّماء بسيف واحد، وستصبح في سرعة استلال السَّيف من غمده، وحتَّى البرق لا يمكنه مجاراة ذلك. وفي مواجهة شخص مثل هذا، لا يوجد ما يمكن القيام به». ويتم تشبيه سيوف تلك النَّوعيَّة من المقاتلين أنَّها تجلٍّ لسيفٍ صينيّ أسطوريّ يُسمى تايا Taia، كانت تقول عنه الأساطير إنَّه ليس له مثيل تحت السَّماء، وكان يمكنه قطع أيّ شيء بحريَّة كاملة، ولا يستطيع أيُّ شيء تفادي نصله أبدًا. فالسَّيف هو روح مقاتل الساموراي؛ ولأنَّ روح الساموراي متجاوزة للحياة والموت، فكذلك سيفه. يمكن أن يكون سيفًا للحياة أو أن يكون سيفًا للموت. وتروي إحدى الحكايات عن مسابقة في صنع أفضل سيف على الإطلاق بين صانع سيوفٍ أسطوريّ يُدعى ماساموني Masamune وبين تلميذه، فعند وضع سيف التِّلميذ في ماء النَّهر، كان نصله يقطع كل أوراق الشَّجر الَّتي تلمسه عند جريانها على سطح الماء، أمَّا عند وضع سيف الأستاذ، كانت أوراق الشَّجر تتفادى النَّصل وتدور من حوله، هذا هو التَّجلي الأخلاقي للفراغ في الزَّن، في كل فعل طبيعيّ ناتج عن حالة اللاعقل.

ختامًا، لا توجد طريقة أفضل للتَّعبير عن جماليَّات القتال الياباني وعلاقتها الروحانيَّة بالفراغ من أن ننقل كلمات الساموراي الأشهر في تاريخ اليابان، ميامونو موساشي Miyamoto Musashi، من كتابه «كتاب الحلقات الخمس»، الَّذي خُصصَّ الفصل الأخير فيه لمفهوم الفراغ، فيقول في وصف هذا الفصل: «أعني بالفراغ ما لا يمكن كشف أعماقه. إن تحقيق هذا المبدأ يعني تجاوز هذا المبدأ، وتجاوز الحكمة الإستراتيجية، فتتحقق المعجزات بشكل طبيعي؛ لأنَّه عندما تدرك قوة الطبيعة، ستدرك إيقاع أيّ موقف تواجهه في حياتك، سوف تكون قادرًا على ضرب العدو بشكل طبيعي. ذاك هو طريق الفراغ»[556]، فأقوى الضَّربات هي الَّتي تضربها بيديك من الفراغ. ثمَّ يقول في الفصل نفسه: «لا تنحرف أبدًا عن طريق المحارب ولو قليلًا، وبمعرفتك لطريق العقل الحقيقي [اللاعقل]، وبمواصلة تدريباتك يومًا بعد يوم، وبالتَّفكير بوضوح وبطريقة شاملة، سترى الطَّريق بوصفه الفراغ»[557].

554- Issai Chozanshi, The Demon's Sermon on the Martial Arts, p. 184
555- Takuan Soho, The Unfettered Mind, p. 4
556- Miyamoto Musashi, The Book of Five Rings, p. 14
557- Ibid., p. 89

وإذا انتقلنا إلى فنّ **الخطّ الياباني** سنجد أنّه لا فرق بين فرشاة الخطّاط وبين سيف المقاتل، فالخطّاط يملك فرصة واحدة لإنشاء لوحته على الورقة البيضاء الماثلة أمامه؛ لأنّه لا يمكن تصحيح حركة الفرشاة أو إعادتها مرة أخرى. ومن ثَمَّ فإنَّ أقلّ الشُّكوك والآمال والرَّغبات والتَّعلُّقات الَّتي قد تطرأ على عقل الخطَّاط أثناء تنفيذه للُّوحة الفنِّيَّة، وبالأخصّ تعلُّقه بالنتيجة الجيِّدة، ستظهر في صورة اهتزازات غير مقصودة تشوّه اللَّوحة أو تقلل من كمالها الفنِّيّ. وبالتَّالي فمن أجل الوصول إلى حالة الكمال الفنِّيّ، يجب على الخطَّاط أن ينفّذ لوحته وهو في حالة اللاعقل، حيث يكون في أعلى صور التَّركيز الَّتي تفنى فيها ذاته، وينسى فيها عقله، فتتبدَّد كل الشُّكوك والآمال والرَّغبات والتَّعلُّقات، ويترك الحروف تنساب عبر الفرشاة من خلال حركات الفرشاة الطَّبيعيَّة، والانسيابيَّة، والدَّقيقة لأقصى درجة. فمثلما يرسم الخطَّاط لوحته بالفرشاة، ترسم الفرشاة اللَّوحة بالخطَّاط، فيصف لي سو الخطَّاط الصِّينيُّ فلسفة فنّ الخط قائلًا: «من خلال التاو تنسجم الفرشاة مع الطَّبيعة، فكلّ الخطوط المرسومة تعتمد على الخيال الَّذي يؤدي إلى الحقيقة»[٥٥٨].

فعلى سبيل المثال: يعتبر رمز الدَّائرة ensō أصعب الرُّموز الَّتي يمكن رسمها في فنّ الخطّ الياباني، حيث إنَّ الدَّائرة كانت دائمًا رمزًا للكمال أو للحركة الكاملة من قديم الأزل. وهي شكل ليس له بداية أو نهاية، فإذا وقفنا في نقطة المركز سنجد أنَّنا تجاوزنا المسار المحدّد ومفهوم الاتجاه الحاكم للحركة، وبالتَّالي سنرى كل المسار الدَّائري دون حركة في أيّ اتجاه، أي إنَّ النَّتائج المعرفيَّة واحدة في جميع الاتجاهات، فسنرى كل شيء دون أيّ حركة. وهذا بالفعل توصيف آخر للحظةِ الاستنارة البوذيَّة، الَّتي تتمثل من خلال فنّ الخطّ في رسم الدَّائرة، الَّتي ترمز إلى كليَّة الكون الَّتي تدور حول الفراغ الواحد الثَّابت؛ ولأنَّه يتم رسم الدَّائرة في حركة واحدة انسيابيَّة مطلقة، فإنَّ هذا النَّشاط يعتبر اختبارًا لحالة الاستنارة الكاملة وحالة اللاعقل، حيث تظهر روح الخطَّاط بأكملها في الدَّائرة الَّتي يرسمها، ومن ثَمَّ كان الشَّخص المستنير وحده هو القادر على رسم الدَّائرة الكاملة.

وإذا انتقلنا إلى **اللوحات الصِّينيَّة واليابانيَّة**، أي إلى فنّ الرَّسم بمعناه الأوسع، سنجد أنَّه العملية الَّتي يظهر فيها الانعكاس التِّلقائي لحدسنا الدَّاخلي في حالة اللاعقل عندما يواجه المرء

558- Chung-Yuan Chang, Creativity and Taoism: A Study of Chinese Philosophy, Art and Poetry, p. 259

الواقع الخارجي، فيتجاوز العالم ليصل إلى حقيقة الفراغ الَّذي يقف وراء كل شيء بوصفه فضاء الإمكانات والمصدر الثَّابت للأشياء الَّذي يكمن في كل شيء متغيّر، فهو أيضًا مصدر الإبداع الكامل الَّذي منه يستمدّ الفنَّان إبداعه. يقول تشانغ هواي الفنَّان الصِّينيُّ في إيضاح تلك الفكرة: «فقط من يصل إلى حقيقة الواقع يمكنه اتّباع عفوية الطَّبيعة وإدراك تفاصيل الأشياء، فيذوب فيها. ستتناغم فرشاته، بطريقة سريَّة، مع الحركة والسُّكون، فتصدر عنها جميع الأشكال الفنيَّة. ترسم الفرشاة مظهر الأشياء وجوهرها في حركة واحدة حيث يتردَّد إيقاع الحياة من خلالها. إنَّ من يجهل الواقع يصبح عبدًا لرغباته، وتشوِّه العوامل الخارجيَّة طبيعته. وسيغرق في الارتباك ويشعر بالانزعاج من أفكار الانتصار والهزيمة. إنَّه ليس إلا سجين الفرشاة والحِبر. فكيف يمكنه التَّحدث عن أعمال السَّماء والأرض الحقيقية؟»[٥٥٩].

تكشف لنا إحدى القصص فلسفة اللَّوحات الصِّينيَّة واليابانيَّة، فيُروى أنَّه «خلال القرن الثَّامن أكمل وو تاو- تزو الرَّسام الصِّينيُّ آخر تحفة له في البلاط الإمبراطوري. كان لوحة مرسومة على جدار القصر. عمل وو تاو- تزو في عزلة تامة وأبقى العمل مخفيًا تحت ستارة حتّى اكتمل. وعندما وصل الإمبراطور لرؤيتها، أزاح الرَّسام السِّتار عن تحفته الفنيَّة الَّتي تُصوِّر مشهدًا طبيعيًّا ضخمًا بتفاصيل رائعة: غابة شاسعة، وجبالًا عظيمة، وسماء لا نهاية لها مليئة بالغيوم والطِّيور، وكثيرًا من الرِّجال في نشاطاتهم المعتادة على التِّلال. ثمَّ قال الفنَّان: وهو يشير بيده إلى نقطة معينة في اللَّوحة «انظر، توجد روحٌ هنا في هذا الكهف الجبلي»، ثمَّ صفَّق بيديه، فانفتح باب الكهف على الفور، فدخله الفنَّان، ثم استدار مواجهًا الإمبراطور، وقال: «أمّا الدَّاخل فأكثر جمالًا. إنَّه متجاوز للكلمات، دعني أقود الطريق!»، ولكن قبل أن يتمكَّن الإمبراطور من أن يتبعه أو حتّى أن يردّ، اختفت البوابة والفنَّان واللَّوحة تمامًا، ولم يبقَ إلا الجدار الفارغ الخالي تمامًا من أيِّ أثر لعلامات الفرشاة»[٥٦٠]. فالمظهر الخارجي ما هو إلا إشارة إلى الحقيقة المطلقة الَّتي تقف وراء اللَّوحة الظَّاهرة؛ أي الفراغ المحتجِب الَّذي يتجلّى في الصَّمت وراء العالم، وهو ما كان يحاول الرَّسامون الكشف عنه في لوحاتهم.

كان التَّنفيذ الفنِّيّ يتم عادة في خضم التَّجربة، دون جهد مصطنع أو رغبة في زخرفة لونيَّة، أو تفكير أو تأمّل فنِّي يستلزمان تصميمًا؛ أي في حالة اللاعقل. ومن خلال تلك الحالة، يتحرَّر

559- Ibid., p. 234
560- Ibid., p. 121

المرء من كل القيود الذَّاتيَّة المحكومة. يصف وو تشن الفنَّان الصِّيني تلك الحالة قائلًا: «عندما أبدأ في الرَّسم، لا أدرك أنِّي أرسم. فعندها أنسى تمامًا أنِّي الشَّخص الَّذي يحمل الفرشاة»[561]. فالرَّسام ليس هو من يمسك الفرشاة، بل هو من يترك الصُّور تنساب من الفراغ عبر الفرشاة، وكأنَّ الفرشاة نافذة على حقيقة الواقع المتجاوزة للمفاهيم والكلمات والأشكال. يقول شي تاو الفنَّان الصِّينيّ في شرح هذا المبدأ الأساسي: «يمكن استخدام البوصلة والمسطرة لصنع الدَّوائر والمربعات، لكن في الكون هناك عملية مستمرة يتم من خلالها إنشاء الدَّوائر والمربعات. فإذا تمكَّن المرء من فهم مبدأ الكون، سيتحرّر من ضرورة استخدام تلك الأدوات الوهميَّة. يلتزم الرِّجال بالقواعد المصطنعة، والَّتي تتحوَّل لتكون عوائقَ وقيودًا، أمَّا الطَّريقة الحقيقيَّة فهي تولد أثناء الخلق الفنِّيّ، فتخلو من العوائق والقيود»[562].

لهذا اعتمد الرَّسام على الحِبر الأسود فقط، وهو الَّذي يتحكَّم في درجة تركيزه بالماء، فتكون ألوان اللوحة كلها درجات مختلفة للَّون الأسود على ورقة بيضاء. إنّ رفض استخدام الألوان فلسفةٌ فنِّيَّة ترجع إلى تأثير التاوية، حيث يقول لاو تسي: «الألوان الخمسة تعمي العين»[١٢]. فاللَّون هو الغلاف السَّطحي للطَّبيعة، والإدراك اللَّوني هو أكثر أشكال إدراكنا للأشياء الخارجيَّة البدائيَّة، ومن ثَمَّ فاللَّون عائق خطير أمام من يريد اختراق حجاب المظهر الخارجي الملموس للأشياء والوصول إلى طبيعتها الأعمق، غير الملموسة والَّتي لا لون لها. فيصف الفنَّان الصِّيني الفلسفة من وراء ذلك بقوله: «إنَّ ألوان اللَّوحة ليست حمراء أو بيضاء أو خضراء أو أرجوانيَّة كما ترى العالم عادة. بل إنَّها درجات الظِّل بين النُّور والظَّلام. ومن يدرك هذا سيكشف من خلال فرشاته عن طبيعة الأشياء»[563].

إنَّ جوهر الرَّسم الصِّينيّ والياباني يكمن في محاولته لتجسيد غير المرئي على حساب المرئي، كوسيلة لتجاوز كل ما هو مرئي للوصول إلى الفراغ غير المرئي. فالرَّسام هنا لا يرسم الشَّكل الظَّاهري للأشياء، ولكنَّه يعكس الإيقاع المجرَّد الَّذي يتجلَّى فيها بهدف إظهار الحقيقة وراء هذا الظَّاهر؛ أي هيكل الواقع المجرَّد والموضوعي المشترك بين كل الرُّؤى الذَّاتية الممكنة. فلرسم حصان يرسم الفنَّان قوته وسرعته دون التَّركيز على عضلاته وعظامه، ولرسم زهرة

561- Ibid., p. 232
562- Ibid., p. 231
563- Ibid., p. 246

يرسم الفنَّان حيويتها ورقتها دون التَّركيز على بتلاتها وألوانها. فكانت السِّمة الأساسيَّة في تلك اللَّوحات هي المساحات الخالية الشَّاسعة، الَّتي تُترك دون أيِّ لمسة بالفرشاة على الإطلاق، فمثل حال الصَّمت بين النَّغمات في الموسيقى أمر حيوي، كذلك حال المساحات الخالية في اللَّوحات التَّعبيريَّة، ولهذا اتُّصفت اللَّوحات الصِّينيَّة واليابانيَّة بالجلال لا بالجمال، مقارنة بلوحات عصر النَّهضة الأوروبيَّة على سبيل المثال.

من خلال اللَّوحات الحِبريَّة المجرَّدة، وما يملأها من فراغ، يصلنا شعور بأنَّ هناك شيئًا غير ملموس يظهر بين الشَّكل واللاشكل، بين الصُّورة واللاصورة، أيّ حقيقة الفراغ المحتجب. وهو ما وصفه الرَّسام الصِّيني يون نان تيان Yun Nan Tien في القرن السَّابع عشر قائلًا: «إنَّ الرَّسامين المعاصرين يوجهون عقولهم وانتباههم نحو الفرشاة والحِبر، لكن القدماء وجّهوا عقولهم وانتباههم نحو غياب الفرشاة والحِبر. وإذا كان المرء قادرًا على إدراك كيف فعل القدماء ذلك، فسيكون قريبًا للغاية من الوصول إلى سمة الرَّسم الإلهي».

إذا كانت اللَّوحات تجسيدًا ثنائي الأبعاد للفراغ بوصفه الحقيقة المجردة وراء العالم، فإن حدائق الزِّن اليابانيَّة هي لوحات ثلاثيَّة الأبعاد تجسد تلك الحقيقة نفسها. فحدائق الزِّن تقام في مكان هادئ ومتعزل عن العالم، وجميع مكوِّناتها وألوانها طبيعيَّة؛ مثل الحصى الأبيض، والصُّخور السُّوداء، والعشب الأخضر، والخشب البني، والمياه الصَّافية الَّتي تعكس الألوان السَّابقة، لا صوت إلا هدير مياه الينابيع المتدفقة عبر عيدان البامبو إلى الأوعية القديمة. وإذا نظرت ترى الصُّخور السّوداء متناثرة بطريقة غير منتظمة، وهي تقف وحيدة وسط الحصى الأبيض الَّذي يحيط بها من كل جانب، فتبدو الصُّخور السُّوداء وكأنَّها كالجبال المطلَّة على الوديان، وتبدو المجاري والتَّجمعات المائيَّة وكأنَّها أنهار وبحيرات وشلالات. وقد يصنع الرُّهبان من ذلك الحصى تكوينات طبيعيَّة إضافيَّة مثل رسمهم خطوطًا منحنية على صفحة الحصى الأبيض لتبدو كالأنهار، وكأنَّ الحصى هو الفراغ الّذي يملأ المكان مثل حال اللَّوحات الصِّينيَّة.

خارج الحديقة تظهر الحركات المباشرة، مثل تأرجح فروع الأشجار مع الرِّياح، وتجمّع الغيوم في السَّماء قبل أن تصفو. أمّا داخل الحديقة فكل الحركات غير مباشرة، حيث إنَّ أشعة الشَّمس أو نور القمر يخلقان ظلالًا بطيئة الحركة من أغصان الأشجار على الحصى الثَّابت، وانعكاس ضوء القمر الفضيّ على سطح الصُّخور السّوداء، ونفاذ ضوء الشَّمس عبر

الأشجار، وتحتوي اللُّغة اليابانيَّة على مصطلح يشير تحديدًا إلى التَّفاعل بين الضَّوء وأوراق الشَّجر، مثل نفاذ ضوء الشَّمس عبر الأشجار، وهو كلمة كوموريبي Komorebi. لا تهدف حدائق الزَّن إلى عرض جمال الطَّبيعة فحسب، بل تشكّل الحديقة لغزًا يهدف إلى حثّ المرء على فهم الحديقة كمجاز للكون، فتدعوه إلى التَّأمل في الحياة وفي اللُّغز الكامن فيها، وفي الفراغ المجرَّد من كل شكل وصورة كإجابة عن هذا اللُّغز.

لا يمكن اختتام عرض جماليَّات الفراغ دون عرض أهمّها، ألا وهو: أشعار الهايكو. تتألَّف أشعار الهايكو من بيت واحد فقط، مكوَّن من سبعة عشر مقطعًا صوتيًّا باليابانيَّة، وتُكتب عادة في ثلاثة أسطر، ولقصرها الشَّديد فإنَّ أشعار الهايكو لا تصف شيئًا خارجيًّا بقدر ما هي وصف تلقائي مباشر لتجربة الشَّاعر من منظور بلا ذات. فكلما كان العقل أقرب إلى الفراغ [اللاعقل] كان أقدر على التَّعبير عن الحقيقة كما هي في ذاتها، كأنَّه مرآة تعكس الموضوع دون وجود «للأنا الفرديَّة». ومن ثَمَّ تتحرَّر عمليَّة صياغة الهايكو من كل الأنواع الفرديَّة، والتَّعلُّقات، والادِّعاءات، فأيُّ ظهور «للأنا الفردية» في التَّجربة سيعني عدم وصولها إلى حقيقة موضوعها. وإذا كان طول القصيدة يتناسب عكسيًّا مع تعدّد المعاني الَّتي يمكن أن ينقلها، فإنَّ الهايكو تزيل كل الكلمات والصُّور غير الضَّروريَّة لتجعل المتلقي قادرًا على رؤية جوهر الحقيقة بوضوح تلك «النقطة المركزيَّة الغامضة المتجاوزة لكل التَّعبيرات اللُّغويَّة، بل المتجاوزة لكل أنشطة العقل البشري»[٥٦٤].

تقول أشهر قصيدة هايكو على الإطلاق، وهي لأعظم شعراء الهايكو ماتسوو باشو Matsuo Bashō: «في البركة القديمة - يقفز الضفدع - صوت الماء!». فيقول باشو في وصف علاقة التَّجربة الشِّعريَّة بالحقيقة: «في صوت قفز الضِّفدع من جانب النَّهر المتضخِّم بالعشب البري تسمع الهايكو، فهناك ما هو مرئيّ وما هو مسموع. حيث توجد الهايكو كما شعر بها الشَّاعر، توجد الحقيقة الشِّعريَّة. فبلور الشَّرارة الأولى للأشياء المدركة في كلمات بينما لا يزال عقلك مضاءً بإلهامه اللَّحظي، قبل أن يبهت النُّور ويزول». فالتَّجربة الشِّعرية هنا ليست قائمة على التَّعرُّف على الطَّبيعة ثمَّ التَّفكير فيها، ثمَّ التَّعبير عنها لغويًّا بأفضل الزَّخارف البلاغيَّة، بل يجب أن تخرج الهايكو من الشَّاعر في خضمّ ذروة التَّجربة المباشرة، فيتجمَّد من خلالها المكان (هنا) والزمان

564- Toshihiko Izutsu, The Theory of Beauty in the Classical Aesthetics of Japan, p. 43

(الآن) في نقطة محددة، ولهذا فإنَّ الهايكو غالبًا ما تكون مكتوبة بصيغة الحاضر، دون أيّ ترتيب زمني في أحداثها قد يشير إلى الماضي أو المستقبل، مما يجعلها متجاوزة لعنصر الزَّمن في صياغتها، فما ينقلنا من كل زمان ومكان، ينقلنا إلى اللازمان واللامكان.

لهذا أيضًا تتميّز الهايكو بالقصر والبساطة، دون أيَّ زخرفة لغويَّة أو بيانيَّة في صياغتها، فعندها يكون التَّعبير اللُّغوي تلقائيًا وكأنَّه ضرورة طبيعيَّة، لا مكان فيه لأيَّ تعلُّقات أو رغبات أو أفكار، أي من حالة اللاعقل، «وكأنَّه شجرة عملاقة تسقط على الأرض». فتنقل الهايكو المتلقي إلى مركز التَّجربة الذَّاتية نفسها الَّتي مرّ بها الشَّاعر عند صياغته لهذه الهايكو بصورة مباشرة، بحيث تحوُّل لحظة الحاضر ومكان المتلقي إلى لحظة ومكان الهايكو المحفوظة عبر الزَّمن، دون أيَّ علاقات ذاتيَّة تمنع المتلقي من الوصول إلى ذلك، ففي محتوى الهايكو «تتحد العناصر الدَّاخليَّة والخارجيَّة، الذَّاتيَّة والموضوعيَّة، الرَّائي والمرئي؛ أيًا كانت نوعيَّة هذه الثُّنائيات المتعارضة الَّتي نعتبرها العوالم المطلقة للتَّعبير، فسنشهد دومًا انصهار الأقطاب الأساسيَّة للواقع في بعضها بعضًا بصورة شبه كلية، تاركة وراءها آثارًا خافتة لحدودها الفاصلة، الَّتي يتشكَّل بينها توازن متناغم، مثل إناء فضيّ وثلوج تتكدَّس فيه، فيعكس كلّ منهما ضوء الآخر، فيتشبع الضَّوء الأبيض باللَّون الفضي. تقول الهايكو: «إنَّ هذا هو الواقع كلَّه، وهذا هو محتوى الوعي كلَّه أيضًا، وكلاهما متوازن مع الآخر. لا يوجد شيء آخر. هذا هو كل ما هو موجود»[٥٦٥]. وعند اتحاد الواقع والوعي بشكل كامل، تنفتح هاوية الفراغ أمام الإنسان بعمقها اللانهائي. ثمَّ يتحوَّل ظلام الفراغ إلى نور مطلق، في لحظة استيعاب المتلقي لعمق الهايكو، وتجربة شاعرها، والحقيقة التي تشير إليها.

في الهايكو، تصاغ الكلمات بنفس الطَّريقة الَّتي ترسم بها خطوط الحِبر البسيطة، القليلة، والمجرَّدة في لوحات الحِبر، حيث يظهر لنا بوضوح عبرها أنَّ هناك محاولة «القول شيء دون قوله». وكعادة فنون الفراغ، فإنَّ المسكوت عنه يخبرنا أكثر من المفصح عنه. تلك الحقيقة الشِّعريَّة لا يمكن التَّعبير عنها كليَّة، ولهذا فإنَّ عنصر الغموض هو عنصر أساسي في الهايكو، وهذا الغموض هو ما يخلق الفراغ، فيقول باشو: «إنَّ الهايكو الَّتي تكشف من سبعين إلى ثمانين في المئة من موضوعها جيِّدة. ولكن تلك الَّتي تكشف من خمسين إلى ستين في المئة من

565- Toshihiko Izutsu, The Theory of Beauty in the Classical Aesthetics of Japan, p. 41

موضوعها لا يُملّ منها أبدًا»[٥٦٦]. إنَّ أدوات الإشارة والغموض والإخفاء البلاغيّة أكثر جاذبية للمتلقي من التَّعبير المباشر أو العرض الواضح؛ لأنَّها تحثّ المرء على أن يشارك في استكشاف ما وراء الحجاب. فالحكم الجمالي لا يعتمد على ما يُقال أو يُنظر إليه فحسيب، ولكنَّه يعتمد أيضًا على ما لا يُقال أو ما لا يُنظر إليه، وكذلك على الطريقة الَّتي يتعارض بها النَّوعان معًا في العمل الفنِّيّ.

لكل فنّ إيقاعه الخفيّ، إيقاع يأتي صامتًا من قلب الفراغ، فيسمعه الفنَّان وحده ويخلق به الأشكال الفنيَّة من اللاشكل، والأصوات من الصَّمت، والأفعال من اللافعل، والعقل المتحرِّك من اللاعقل. وبذلك يصبح أداة تجلّي الفراغ في هذا العالم، دون أيّ تدخُّل عقليّ على الإطلاق، دون أيّ أثر للأنا أو الذَّات، فيظهر المحتجِب، وينطق بما لا يمكن النُّطق به.

566- Kenneth Yasuda, «Approach to Haiku and Basic Principles» in «Japanese Aesthetics and Culture», Edit. Nancy G. Hume, State University of New York Press, 1995, p. 128

الهلنستيَّة وجذورها

كان غَزْو الإسكندر المقدونيّ للشَّرق لحظةَ كَسْرِ الفاصل الثَّقافيِّ بين حضارَتَي الشَّرق والغَرب، وإذ كان من المُلاحَظ تأثُّر الفلسفة اليونانيَّة بالفلسفة المِصريَّة القديمة عند فيثاغورس وطاليس، فإنَّه سيتحوَّل إلى انفتاح وامتزاج بين الفلسفتَين في المالك الرَّئيسيَّة للحضارة الهلنستيَّة: مِصر البطلميَّة، وسوريا، والعراق السَّلوقيَّة، وهو ما استمرَّ حتّى بعد إنهاء الجُمهوريَّة الرُّومانيَّة للدَّولة السَّلوقيَّة، ثمَّ تَحوُّلها إلى إمبراطوريَّة، ثمَّ سيطرتها على مِصر. فمِن الإسكندريَّة خَرَجَتْ مُعظَم روافِد التَّيَّارات الفلسفيَّة اللَّاحقة بعد امتِزاج الفلسفة الإغريقيَّة باليهوديَّة على خلفيَّة الفلسفة المِصريَّة القديمة؛ لتُخرِج التَّيَّار اليهوديَّ الأفلاطونيَّ، الَّذي سيصبح الرَّافِد الرَّئيسيَّ للمسيحيَّة، وأيضًا للفلسفات الهلنستيَّة الأُخرى؛ ولهذا سنستعرِض في هذا الفصل جذور الهلنستيَّة بترتيبها التَّاريخيّ بدايةً من الدّيانة المِصريَّة القديمة، ثمَّ اليهوديَّة بمذاهبها الصوفيَّة المختلفة قبل أن ننتقل إلى الفلسفة الإغريقيَّة بدايةً من المرحلة ما قبل السُّقراطيَّة، ثمَّ الفلسفة الأفلاطونيَّة والأرسطيَّة، وانتهاءً بالأفلاطونيَّة الوسطيَّة والفيثاغورسيَّة المُحدَثَة بحيث نجمعُ الرَّوافد الثَّلاث للفلسفة الهلنستيَّة قبل استعراض فلسفاتها الأساسيَّة: الفيلونيَّة، والغنوصيَّة، والهرمسيَّة، والأفلاطونيَّة المُحدَثة.

مِصر القديمة

في حالة أساطير الخَلْق المِصريَّة القديمة، تصِلنا ثلاث سرديَّات رئيسيَّة:

سرديَّة **هليوبوليس** الَّتي تخبرنا أنَّ الإله أتوم Atum خَلَقَ ثمانية آلهة، [التَّاسوع الإلهيّ] ثمَّ العالَم.

وسرديَّة **منف** الَّتي تُخبِرُنا أنَّ الإله بتاح Ptah حدَّد شَكْلَ الأشياء بأفكار قَلْبِه، ثمَّ خَلَقَها بكلماته.

والسَّرديَّة **الأخيرة** هي سرديَّة **الأشمونين** في هرموبوليس الَّتي تُخبِرُنا عن وجود ثمانية آلهة، وباتِّحادهم **معًا** حَدَثَتْ عمليَّة الخَلْق.

لكن المُشترك بين كلِّ هذه السَّرديَّات السَّابقة هو أنَّ جميع هذه الآلهة الخَالِقة قد خَرَجَتْ من كِيانٍ إلهيٍّ واحد غامِض يُدعَى: نو Nu يَرمُز إلى الفراغ أو اللَّاوجود، والَّذي يتمَّ تمثيله بمياه الأزَل. إنَّ طبيعة نو مجهولة تمامًا، فتُوصَفُ عادةً بعبارات اللَّاهوت السَّلبيِّ.

فهي وِفْق توصيفات مُتون الأهرام في عَهْدِ الدَّولة القديمة: «كانَتْ مياه الأزَل موجودة قبل أن تُوجَدَ السَّماء، قبل أن تُوجَدَ الأرض، قبل أن يُوجَدَ كلُّ ما هو ثابت» [مُتون الأهرام – ١٠٤٠]. وهي وِفْق توصيفات مُتون التَّوابيت في عَهْدِ الدَّولة الوُسطَى مُظلِمة، وخامِلَة، وبلا شَكْل(٥٦٧). فهي مَصدَر الوُجود الَّذي نَبَعَ منه كلُّ شيء، والمُتجاوِزُ لكلِّ شيء، فحتَّى الآلهة الَّتي خَرَجَتْ منها لا تَعرِفها.

والحقيقة أنَّ نو يُمثِّل نقيضَ العالَمِ المادِّيّ، بل والعالَمَ الرُّوحيّ أيضًا، وهما العالَمَان اللَّذان يُمكِن إدراكهما عقلًا والتَّعبير عنهما لُغويًّا، فنجِدُ في أبيدوس في مَقبَرة المَلِك سيتي الأوّل من الأُسرة التَّاسعة عشرة تقريبًا في القرن الثَّالِث عشر ق. م لوحةً تُصوِّر الوُجود بأكمَلِه، تصوّر إلهَيِّ السَّماء والأرض اللَّذين يحمِلان العالَمَ المَرئيّ، وحَرَكة إله الشَّمس بين هذا العالَمِ المَرئيِّ وبين العالَمِ الآخر، في دورَتِه الأبديَّة اليوميَّة، لكن خارِج هذا المَشهد بأكمَلِه يُوجَد في اللَّوحة نصٌّ صغير يَصِفُ نو المُتجاوِز للوُجود، فيقول: «الظَّلام التَّام مَنبَع الآلهة... كيف يُوجَد الجانب العُلويُّ من هذه السَّماء في الظَّلام التَّامِّ الَّتي لا يَعرِف أحَدٌ حُدودها الجنوبيَّة والشَّماليَّة والغربيَّة والشَّرقيَّة المُرتكَزة في المياه، [نو] في حالة خُمول حيث لا يَصِلُ نور إله الشَّمس، حيث يَجْهَل الجميع وحتَّى الآلهة حُدودها الجنوبيَّة والشَّماليَّة والغربيَّة والشَّرقيَّة بسبب الظَّلام»(٥٦٨).

إذا نَظَرْنا في سرديَّة الأشمونين السَّرديَّة الوحيدة الَّتي تُولي اهتِمامًا لتُصوُّر نو، نَجِد أنَّها تُخبِرُنا أنَّ الآلهة الثَّمانية الَّتي خَرَجَتْ من نو تُمثِّل صِفات هذا الكِيان الإلهيِّ الواحِد، حيث يُمثِّلُ الإله نو ونظيرُه الأُنثَويُّ نونيت المياه الأوليَّة الخَامِلة الَّتي لا شَكْل لها، ويُمثِّلُ حوح ونظيرُه الأُنثويُّ حوحيت اللَّانهائيَّة، ويُمثِّلُ كوك ونظيرُه الأُنثويُّ كوكيت الظُّلْمة، ويُمثِّلُ آمون ونظيرُه الأُنثويُّ آمونيت الطَّبيعة الخفيَّة المَجهولَة. جاءَ في مُتون التَّوابيت على لِسان نو: «أنا الواحِد الوَحيد الَّذي ليسَ كمِثلِه شيء، جِئتُ للوُجود عَبْرَ فَيَضاني... أنا الَّذي نَشَأتُ في هاوِيَة الفراغ، أنا العَظِيم، أنا

567- Raymond O. Faulkner, The Ancient Egyptian Coffin Texts: Vol. I (Spells 1-354), Aris & Phillips, Wanninster, 1973, p. 78
568- James P. Allen, Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts, Yale University Press, New Haven, 1988, p. 1

مَن صَنَعْتُ نَفْسِي، ورَسَمْتُ شَكْلِي حَسَب رَغْبَتِي، ما خَرَجَ مِنِّي كان بأمْرِي؛ وهذا يعني أنَّ الدُّموع هي ما أَخْلُقُه فِي مَن هو غاضِبٌ مِنِّي، والرِّجال المكفوفين هُم ماشِيَتِي»(٥٦٩).

إن اجتِماع العُنْصُرَين الذَّكريّ والأُنْثَويّ معًا يَحمِلُ إمكانيَّة نُشُوء الحياة، وهو ما تحقَّق بالفِعْل عند اتِّحادهما، فمياه الأَزَل الغامِضَة هي فراغ يَحوِي إمكانيَّات الوُجود، ومن ثَمَّ فهي تَحمِلُ بداخِلِها الفاعِل النَّشط الَّذي يُحوِّلُ الإمكانيَّة إلى حقيقة واقعيَّة، سواء أكانَ الآلهة الثَّمانية أم أتوم أم بتاح، أيًّا كانَتِ السَّرديَّة الَّتي نتحدَّثُ عنها، ويَظهَرُ الأمْر جَلِيًّا في معنى اسم أتوم الكامل أو الَّذي سيُكمِل العالَمَ، فيقول في كِتَابِ المَوتَى: «إنِّي الإله أتوم في شُروقِهِ الواحِدِ الوَحيد، أتَيْتُ إلى الوُجود في نو... إنِّي الإله العَظيم الَّذي أولَدَ نفسَه، نظير نو الَّذي صاغَ أسماء الآلهة؛ ليُوجَدوا كآلهة... إنِّي أنا الأمس وأعرِفُ الغَد»(٥٧٠).

أمَّا في عَهْدِ الدَّولة الحديثة فقد حلَّ أمون Amun مكان أتوم، ومن ثَمَّ تحرَّر اللَّاهوت السَّلبيُّ بشَكْلٍ كامِل؛ لأنَّ معنى كلِمة أمون: هو الخَفِيُّ المُحتَجِب، لكن في الوقت نفسه ظلَّ أمون مُحافِظًا على السَّرديَّات السَّابقة نَفْسِها، فتَصِفُه برديَّة ليدن(٥٧١) بأنَّه: «صانِع نَفْسِه، المَجهُول صورته... الَّذي أخْفَى نفسَه واحتَجَبَ، أمون رأس الآلهة... يا مَن بَدَأْتَ الخَلْقَ من العَدَم، بدون أن يَخلوَ مِنْك العالَمَ ولو للحظة، فكلُّ الآلهة أتَتْ من بعدك... لقد ظَهَرْتَ أوَّلًا ومن البداية، أمون الَّذي يَجهَلُ الآلهة أنفسهم هَوِيَّته... فيَقِفُ الجميع في رَوْعٍ أمام نوره... هو الَّذي بدَأَ الكلام وَسْط الصَّمت... الَّذي خَرَجَ من الماء مُنبَعِثًا بطريقة مجهولة... آمون هو الواحِد الَّذي احتَجَبَ عن الآلهة أنفسهم، فوَصْفُه مجهول، إنَّه أبعد من السَّماء وأعمَق من العالَمَ الآخر، لا يُمكِن لأحَد أن يعرِفَ مظهره الحقيقيّ ولا لنَقْشٍ أن يُصوِّرَه ولا لأحد أن يَشْهدَه، إنَّه أخفَى من أن يُكشَف، وأعظَم من أن يُبحَث، وأقوى من أن يُعرَف، فكلُّ مَن يتلفَّظ باسمه الخفيِّ أو يُعبِّر عن هَوِيَّته الخفيَّة، يسقط مَيِّتًا في الحال، إنَّه الواحِد ذو الهَوِيَّة الخفيَّة... لأنَّه لا يُمكِن الوصول إليها»(٥٧٢).

فما كانَتْ هيمَنة أمون [المُحتجِب] في الدَّولة الحديثة سِوى تأكيد على اتِّجاه اللَّاهوت السَّلبيّ الَّذي سارَتْ فيه الدِّيانة المِصريَّة القديمة بدايةً من الإله نو مرورًا بسرديَّة الأشمونين،

569- Raymond O. Faulkner, The Ancient Egyptian Coffin Texts: Vol. II (Spells 355-787), Aris & Phillips, Wanninster, 1977, p.270

٥٧٠- كِتَاب المَوتى الفرعونيّ، ترجمة: فيليب عطيَّة، مكتبة مدبولي (١٩٨٨، ص ٤١-٤٢).

571- «Hymns to Amun» in «Papyrus Leiden» (I 350)

572- James P. Allen, Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts, p. 49-53

مرورًا بالنُّصوص الموجودة على هَرَم أوناس Unas، أحَد مُلُوك الأُسرة الخامِسة في الدَّولة القديمة الَّتي تُشيرُ إلى الإله أمون باعتبارِهِ «الإله العَظيم ذا الاسم المَجهول» [مُتون الأهرام – ٢٧٦]، وانتهاءً بالدَّولة الحديثة، حيثُ تُخاطِبُه إحدَى البرديَّات قائلة: «رغم أنَّك أعلى من الآلهة، رغم أنَّكَ [الشَّمس] تشرُقُ بجلاء أمامنا، إلَّا أنَّنا لا نعرِف صورتَك»(٥٧٣).

لم تَكُن الدِّيانة المِصريَّة القديمة تعدُّديَّة شركيَّة، وإنَّما حالة فريدة تَقِفُ على مسافات مُتساوية من التَّوحيد الحصريِّ [باعتِبارِ واحِديَّة العَدَم الإبستيمولوجيِّ المُحتَجِب الَّذي خَرَجَ منه الوُجود الخَلَّاق في صورة «الإله الأوحَد»(٥٧٤) الظَّاهِر وجوديًّا والمُحتَجِب ماهويًّا، الَّذي أوجَدَ ذاته، ثُمَّ خَلَقَ كلَّ شيء، ومَنَحَ الوُجود للآلهة والموجودات]، ومن التَّعدُّد الشِّركيِّ [باعتِبار تعدُّد الآلهة الظَّاهِرة ماهويًّا الَّتي خَلَقَها الإله الأوحَد، وتباينها من حيث الخَصائِص والقُدرات والتَّفاعُلات الزَّمانيَّة والمكانيَّة، وأيضًا من وحدة الوُجود المُقيَّدة باعتِبار أنَّ «الإله الأوحَد جاءَ إلى الوُجود وحيدًا، وجَعَلَ نفسَه ملايين»(٥٧٥)، وهو ما يختلف عن وحدة الوُجود المُطلَقَة؛ لأنَّ المصريِّين لم يؤلِّهوا جميع المَوجودات والصُّوَر].

من ثَمَّ يُمكِن القَول: إنَّ الدِّيانة المصريَّة القديمة تنتمي إلى التَّوحيد غيرِ الحَصريّ باعتِبار إمكانيَّة عبادة أيّ من الآلهة على الرغم من تبايُنِها من حيث الخَصائص والقُدرات والتَّفاعُلات الزَّمانيَّة والمكانيَّة، كما يَظهَرُ في عديد الصَّلوات الَّتي تُخاطِبُ كلّ منها إلهًا، وكأنَّه الإله الأوحَد، وذلِكَ مع الأخْذِ في الحُسبان أنَّ لكلِّ مَعبود تجلِّيًا رَمزيًا كافيًا لعِلَّة الوُجود بشقَّيها: المُحتَجِب [العَدَم الإبستيمولوجي] الَّذي هو علّة الوُجود، والظَّاهر وجوديًّا [الإله الأوحَد] الَّذي هو علَّة المَوجودات. ذلك بالإضافة إلى كَون هذا المَعبود إلهًا ذا قدرة ذاتيَّة مؤثِّرة في العالَم ظاهرًا ماهويًّا، ومن ثَمَّ جَرَتِ العادة بمُطابَقة الإله الأوحَد بالإله الأعلى المُهيمِن على اللَّحظة التَّاريخيَّة، ووصفه باللَّاهوت السَّلبيّ كما رأينا سابقًا؛ لأنَّه أفضل تجلِّيات الإله الأوحَد وأقربها إليه.

573- «Papyrus Berlin» (3050 VIII-1), in «The Way of Hermes: New Translatons of The Corpus Hermeticum and Asclepius», Inner Traditions Interational, Vermont, 2000, p. 82-83

574- Raymond O. Faulkner, The Ancient Egyptian Coffin Texts: Vol. I (Spells 1-354), p.199

575- Jan Assmann, Egyptian Solar Religion in the New Kingdom, Routledge, 2012, New York, p.150

كما اعتبروا أن الشَّرَّ نِتاج بذرة العَدَم المَوجودة في قَلْبِ كلِّ مخلوق، والَّتي لا تنتمي إلى الإله الأعلى أو إلى الوُجود، ومن ثَمَّ كان المِصريّ يُعلِن في اعترافِه السَّلبيّ أمام (أوزوريس) في يوم الحِساب أنَّه كان مُلتزِمًا بالنِّظام الوُجوديّ [ماعت]: «أنا لم أعرِف العَدَم، ولم أرتكِب أيّ شرّ» [كِتاب المَوتى، ١٢٥]. ومن ثَمَّ يُمكِن القَول إنَّ المِصريِّين القُدماء لم يعرفوا تصوُّف وحدة الوُجود المُطلقة الجبريَّة، المُتجاوزة لثُنائيَّتي الخير والشَّرّ؛ لأنَّ العَدَم كانَ مُحرَّماً عقليَّاً وأخلاقيَّاً وخاضِعاً لمعايير العدالة أثناء الحِساب الأُخرويّ للإرادة الحُرَّة المسؤولة أخلاقياً.

وهو ما يَظهر على سبيل المِثال في «أنشودة للنِّيل Hymn to the Nile»، الَّتي تُعطِي للنِّيل خصائص أمون وبتاح باعتبارِهما إلَهًا أوحَد مُحتجِبًا تمامًا: «لا يُنقَش على الرُّخام ولا يُرى، لا يُخدَم ولا تُقدَّم له القرابين والأُضحِيات، ولا يُعبَد، فلا يُعرَف له مُستَقَرٌّ، ولا تُزيِّنُ رُسومه الأماكِن المُقدَّسة... مَنحَنَا الضَّوء حين أتَى من الظَّلام، خالِق جميع الأعمال، وجميع الكِتَابات، وكلّ الكَلِمات المُقدَّسة... مَجهُول اسمه في السَّماء، لم يُظهِرْ أشكالَه! فعبثًا كلّ مُحاوَلات تمثيله!... البشر يُمجِّدونه، وحلقة الآلهة أيضًا!».

ويَظهَرُ أيضًا في مُتون التَّوابيت عندما يتحدَّث أتوم وكأنَّه نو ذاته: «لقد كنْتُ وحيدًا عند بِداية الوُجود، أنا الواحِد العَظيم الَّذي خَلَقَ نفسَه بنفسِه، مَن هو الواحِد العَظيم الَّذي خَلَقَ نفسَه بنفسِه؟ إنَّه مياه الهاوِيَة الأزَليَّة... الَّذي خَلَقَ أسماءه»[٥٧٦].

ويَظهَرُ أيضًا في قابليَّة الآلهة؛ للاندِماج أنطولوجيًّا وصولًا إلى اندِماج الأسماء ذاتها، لكن مع الحِفاظ في الوقت ذاتِهِ على الشَّخصيَّة المُستقلَّة والاسم المُستقلّ لكلِّ إله، ويَظهَرُ أيضًا في خُضوع الآلهة المصريَّة للسَّيرورة الزَّمنيَّة بحيث يكون لها بداية مِثل خَلْقِ الإله الأعلى لجميع الآلهة الأُخرى، ولها أيضًا نهاية في عودَتِها مع العالَم إلى الحالة البدائيَّة قَبْلَ الخَلْقِ؛ أي: إلى العَدَمِ الإبستيمولوجي [المحتَجِب] الَّذي خَرَجَتْ منه أوَّل مرَّة.

من ثَمَّ يُمكِنُ فَهم علّة وَصْفِ المَوتى بلَفْظِ نثر Netjer الَّذي يُشارُ به عادةً إلى الآلهة؛ ذلِكَ لأنَّهم انتقلوا إلى العالَمَ الآخر، فأصبَحوا قادرين على رُؤية الصُّورة الحقيقيَّة للآلهة، وهو الوَصْف نَفْسُه الَّذي يُوصَف به المَلِكُ الإله بحُكْم أنَّه الجامِع بينَ الآلهة والبَشَر أو بينَ العالَمَ الآخر والعالَمَ الدُّنيويّ. فالألوهة عند المصريِّين: هي الخُروج عن العالَمَ الدُّنيويِّ سواء إلى العالَمَ الآخر أو إلى «الظَّلام التَّامّ ومَنْبَع الآلهة»، وبصَرْفِ النَّظَر عن قُدرات هذا المُنتسب.

فيُمكِنُ القَول: إنَّ علاقة الآلهة المصريَّة بـ العَدَم الإبستيمولوجي [المُحتَجِب] هي علاقة تُكشَفُ للمُحتَجِب، وظُهُور للخَفِيّ، ومُحايثة للمُتَعالي، وتَعدُّد للواحِد، وذلِكَ عَبْرَ وَسيط هو الإله الأوحَد الظَّاهِر وجوديًّا والمُحتَجَب ماهويًّا، وأيضًا عَبْرَ أفضل تجلِّيات الإله الأعلى المُهيمِن على اللَّحظة التَّاريخيَّة الظَّاهر ماهويًّا، وبالتَّالي تُصبِحُ مُحاولَة أخناتون لدَمْجِ كلِّ الآلهة في أتون.

576- Raymond O. Faulkner, The Ancient Egyptian Coffin Texts: Vol. I (Spells 1-354), p.262

كقولِهِ: «إنَّكَ الإله الوَحيد الَّذي لا مَثيلَ له»، فهي مُحاولَة لكَشْفِ المُحتَجِب من خِلال فَرْضِ التَّوحيد الحَصريّ؛ أي: وجود إله واحِد ظاهِر يستَوعِب بداخِله خَصائِص جميع الآلهة الأُخرى، وينتفي معه وجود [العَدَم الإبستيمولوجي] المُحتَجِب بشَكْلٍ سابق عليه؛ ولهذا لا نَجِد في تَصوُّر أتون مجالًا للَّاهوت السَّلبيّ بنَفْسِ القَدَر المَوجود في أدبيَّات أمون وإنَّما يملأ اللَّاهوت الإثباتي مساحاته، وهو ما يَظهَرُ في تَرنيمة أتون العُظْمَى بشَكْلٍ جَلِيّ.

اليهوديَّة

«إهْيِهْ أشِرْ إهْيِهْ» [خروج ٣: ١٤]؛ أي: «أكُونُ الَّذي أكُون I AM WHO I AM»، أو «أنا الَّذي هو أنا»، أو «أنا هو الَّذي هو»، هو الاسم الَّذي أخْبَرَ به الله النَّبيَّ موسى في لِقائِهم الأوَّل. تروي لَنا التَّوراة أنَّ مُوسَى كانَ يَرعَى الغَنَمَ حتّى وَصَلَ إلى جَبَلٍ سيناء، فَرَأى الشُّجَيْرَةَ مُشتَعِلَةً، لكِنَّها لَمْ تَكُنْ تَحتَرِقُ، فلمَّا اقترَبَ منها ناداهُ اللَّـهُ مِنْ وَسَطِ الشُّجَيْرَةِ، وأمَرَه بالذَّهاب إلى فِرعَون؛ ليُخرِجَ شَعبَ الله (بَني إسْرائِيلَ) مِنْ مِصر [خروج ٣: ١-١٠]، فلمَّا سأله موسى عن اسمه ليُخْبِرَ به [بَني إسرائيل]، أجابَه الله بذلِكَ الاسم الغامِض.

والحقيقة أنَّ هذا الاسم تعبير ميتافيزيقيّ عن كَون الله هو الوُجود ذو الغيريَّة التَّامَّة، فهو اسم لا يُثير أيّ تَصوُّر مفاهِيمي لدى المُتَلَقِّي، بل إنَّه ينفي أيّ تَصوُّر على الإطلاق، ومن ثَمَّ فهو اسم وليس اسمًا في آنٍ واحِد، ولو كانَتِ التَّوراة لم تأتِ بغَير هذه الآية في اللَّاهوت السَّلبيّ، لكفاها هذا التَّعبير الَّذي يُعَدُّ أعلى صُوَر التَّنزيه والتَّوحيد والجلال المَوجودة في التُّراث الدِّينيّ بأكمَلِه، فما يُميِّزه عن بقيَّة تعبيرات اللَّاهوت السَّلبيّ هو كَونه جُملة إثباتيَّة لا تُضيف إلى المعنى شيئًا؛ لأنَّه من النَّاحية المَنطقيَّة مُجَرَّد تَحصيل حاصِل، ولكن عندَ ذِكْره في سِياق كَونِهِ اسمًا أصبحَتْ دلالته نافِية، فنفى كلّ اسم وكلّ صِفة يُمكِن الاختلاف حولها، ولم يَترُكْ سِوى الوُجود الخالِص الَّذي لا يُمكن الاختلاف حَوله بحُكْمِ أنَّه النَّتيجة العقليَّة الموضوعيَّة الحتميَّة[٥٧٧].

٥٧٧- تعدَّدَتْ مُحاولات إيجاد الجُذور الفلسفيَّة لهذه الآية، ولعلَّ أشهرها مقالة فريدريك شيلر «مهمَّة موسى Die Sendung Moses»، الَّتي أرجَعَ فيها تلك الآية إلى ثلاث مقولات مصريَّة قديمة، فيقول: «لقد أدرَكَ الكَهَنة المصريُّون سبباً واحداً أسمى لكلِّ الأشياء... ولا يُوجَدُ شيء أسمى من العَظَمة البَسيطة الَّتي تحدَّثُوا بها عن خالِقِ الكَوْن، فمن أجل تمييزه بشَكْلٍ قاطِع، لم يمنَحوه اسمًا... تحت أحَد آثار (إيزيس)، كُتِبَ (أنا الَّذي يُوجَد)، وعلى أحَد أهرامات (صا) الحَجَر، كُتِبَ: (أنا كلّ شيء، ما هو كائن، وما كان، وما سيكون؛ لم يَرفَعْ أيّ إنسان حِجابي قَطّ)... وأخيراً: (إنَّه وحده بذاته، وكلُّ الأشياء الخاصَّة موجودة به)، وقد انتشَرَتْ تلك المَقالة لدَرَجة أنَّ بيتهوفن Beethoven نَسَخَ مَقولاتها الثَّلاث واحتَفَظَ بها مُؤطَّرة تحت الزُّجاج على مكتبِه.

رَبَطَ اللَّاهوتيّون اليهود بين هذا التَّعبير وبين كَونِه اسم الله يهوه[٥٧٨] Yahweh، ومن ثَمَّ يُمكِن فَهمُ تحريم التَّوراة لنُطقِ هذا الاسم المُقدَّس، حيث تقول: «وَمَنْ جَدَّفَ عَلَى اسْمِ الرَّبِّ يُقْتَلُ؛ إِذْ يَرْجُمُهُ الشَّعْبُ رَجْمًا، الْغَرِيبُ كَالإِسْرَائِيلِيِّ يُعَاقَبُ بِالْقَتْلِ عِنْدَ تَجْدِيفِهِ عَلَى اسْمِ الرَّبِّ» [اللاّويي ٢٤: ١٦]، باعتِبار أنَّه يَعكِس طبيعة الإله ذاتها؛ ولهذا نَدَرَ استخدام هذا الاسم خارِج المعابِد، حتّى ضاعَ النُّطق الأصليّ لكَلِمة يهوه، وفضَّلَ اليهود استخدام أسماء الله الأُخرى الَّتي تَظهَرُ في التَّوراة، مثل: ألوهيم Elohim [جمع إله للتعظيم]، وأدوناي Adonai [الربّ]، ويشار إلى الكلمة بهشِيْم HaShem [الاسم]. وهو ما انعكَسَ على تَرجَمات العَهْد القديم، فالتَّرجمة السَّبعينيَّة تَضَعُ كَلِمة الله محلَّ كَلِمَة يهوه، وقد تابعَتِ الكنائس المسيحيَّة تلك المُمارسات السَّابقة نَفسها لكن بدَرَجَة أخفّ، وهو ما نَجِدُه أيضًا في التَّرجمات المسيحيَّة للعَهْدِ القديم، مثل: ترجَمَة القدِّيس جيروم اللّاتينيَّة.

أمَّا اللِّقاء الثَّاني الَّذي أعطَى الله لموسى فيه الوصايا العَشْر وشريعة [بني إسرائيل]، فقد كان أكثر تجسيمًا، فتروي لَنا التَّوراة أنَّه قد حَدَثَ بَعدَ خُرُوجِ بَنِي إِسْرائِيلَ مِنْ مِصرَ ووصولهم إِلَى سيناءَ، إذ «قالَ اللَّـهُ لِمُوسَى: (سَآتِي إِلَيكَ فِي سَحابَةٍ كَثِيفَةٍ لِيَسمَعَ الشَّعبُ حِينَ أتكَلَّمُ مَعَكَ فَيَثِقُوا بِكَ دَائِمًا)» [الخروج ١٩: ٩]. وعندما أتى اليوم المَوعود «كانَ جَبَلُ سِيناءَ كُلُّهُ مُغَطًّى بِالدُّخانِ؛ لِأَنَّ اللَّـهَ نَزَلَ عَلَيهِ فِي نارٍ، وَصَعِدَ الدُّخانُ مِنَ الجَبَلِ كَدُخانِ الفُرنِ، وَكانَ كُلُّ الجَبَلِ يَهتَزُّ بِقُوَّةٍ، وَاستَمَرَّ صَوتُ البُوقِ بِالارتِفاعِ، بَينَما كانَ مُوسَى يَتَكَلَّمُ وَاللَّـهُ يُجِيبُهُ بِصَوتٍ كَصَوتِ الرَّعدِ، وَنَزَلَ اللَّـهُ عَلَى قِمَّةِ جَبَلِ سِيناءَ، وَدَعا مُوسَى إِلَى الصُّعُودِ إِلَى قِمَّةِ الجَبَلِ، فَصَعِدَ مُوسَى، وَقالَ اللَّـهُ لِمُوسَى: (انزِلْ وَحَذِّرِ الشَّعبَ لِئَلّا يَقتَحِمُوا مَحْضَرَ اللَّـهِ لِيَنظُرُوا، فَيَسقُطَ كَثِيرُونَ مَوتَى)» [الخروج ١٩: ١٨-٢١].

أمَّا الشَّعبُ فقد رأى «الرَّعدَ وَالبَرقَ وَالدُّخانَ الَّذِي عَلَى الجَبَلِ، وَسَمِعُوا صَوتَ البُوقِ، فارتَعَدَ الشَّعبُ خَوفًا وَوَقَفُوا مِنْ بَعِيدٍ، وَقالُوا لِمُوسَى: (تَكَلَّمْ أنتَ إلَينا فَنَسمَعُكَ لَكِنْ قُلْ لله أنْ لا يَتكَلَّمَ إلَينا لِئَلّا نَمُوتَ)، وَقالَ مُوسَى لِلشَّعبِ: (لا تَخافُوا؛ لِأَنَّ اللَّـهَ قَدْ جاءَ لِيَمتَحِنَكُمْ

٥٧٨- لا يُوجَدُ إجماع بينَ الباحِثِين على أصْلِ كَلِمَة يهوه، ومن أجل تحليل كامل للأُطرُوحات المُتضارِبَة المُتعلِّقة بجذور اشتقاقِها، سواء من العبريَّة أو من لُغات الحَضارات الأُخرى وآلهتها، انظُر:

Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Edit. Karel van der Toom, William B. Eerdmans Publishing, Cambridge, 1999, p. 910-919

كَي تهابُوهُ وَلا تُخطِئوا)، فَوَقفَ الشَّعبُ مِنْ بَعِيدٍ، وَأمّا مُوسَى فَاقتَرَبَ إِلَى السَّحابَةِ الكَثِيفَةِ الَّتِي كانَ اللّـهُ فِيها» [الخروج ٢٠: ١٨-١٩].

ثمَّ أخَذَ مُوسَى خَيمَةً وَنصبَها بَعِيدًا خارِجَ المُخَيَّمِ، وَكانَ يُسَمِّيها خَيمَةَ الاجْتِماعِ. «وَحِينَ كانَ مُوسَى يَدخُلُ الخَيمَةَ، كانَ عَمُودُ السَّحابِ يَنزِلُ وَيَستَقِرُّ عَلَى مَدْخَلِ الخَيمَةِ، وَكان اللّـهُ يُكَلِّمُ مُوسَى وَجهًا لِوَجهٍ كَما يُكَلِّمُ الصَّدِيقُ صَدِيقَهُ» [الخروج ٣٣: ٩-١١].

لكن عندما طَلَبَ موسى من الله أن يُريَه مَجدَه، قالَ له الله: «لَكِنَّكَ لَنْ تَستَطِيعَ أَنْ تَرى وَجهِي؛ لِأَنَّهُ لا يُمكِنُ لإنسانٍ أَنْ يَرانِي وَيَبْقَى حَيًّا، هُناكَ مَكانٌ قَرِيبٌ مِنِّي، فَقِفْ عَلَى الصَّخرَةِ فِي هَذا المَكانِ، وَحِينَ يَمُرُّ مَجدِي سَأَضَعُكَ فِي شَقٍّ كَبِيرٍ فِي الصَّخرَةِ وَأُغَطِّيكَ بِيَدِي حتّى أعبُرَ، وَحِينَ أَرفَعُ يَدِي سَتَرَى لَمحَةً مِنْ مَجْدِي، أمّا وَجهِي فَلَنْ تَراه» [الخروج ٣٣: ٢٠-٢٣].

لا تُخبِرُنا تتمَّة الرِّواية سِوى بأن اللّـهُ مَرَّ مِنْ أمامِهِ، وأنَّ موسى أسرَعَ فَسَجَدَ عَلَى الأرْضِ عابِدًا، ثم تنتقِلُ إلى إعطاء الله لِموسى لوحَي الشَّريعة، ثمَّ «نَزَلَ مُوسَى مِنْ جَبَلِ سِيناءَ، وَكانَ لَوحَا الشَّهادَةِ فِي يَدِهِ، وَلَمْ يَكُنْ مُوسَى يَعرِفُ أَنَّ جِلدَ وَجهِهِ يَلمَعُ؛ لأَنَّهُ تَكَلَّمَ مَعَ اللّـهِ، وَحِينَ رَأى هارُونُ وَكُلُّ بَنِي إسْرائِيلَ أَنَّ جِلدَ مُوسَى يَلمَعُ، خافُوا أَنْ يَقتَرِبُوا مِنْهُ» [الخروج ٣٤: ٢٩-٣٠].

ثم تعدَّدَتِ اللِّقاءات، «وَما لَبِثَتِ السَّحابَةُ أَنْ غَطَّتْ خَيمَةَ الاجْتِماعِ وَمَلأَ جَلالُ الرَّبِّ المَسْكَنَ، فَلَمْ يَسْتَطِعْ مُوسَى دُخُولَ خَيْمَةِ الاجْتِماعِ؛ لأَنَّ السَّحابَةَ حَلَّتْ عَلَيْهَا، وَمَجْد الرَّبِّ مَلأَ المَسْكَنَ، وَكَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ لا يَرْتَحِلُونَ فِي جَمِيعِ أَسْفَارِهِمْ، إِلَّا إذا ارْتَفَعَتِ السَّحابَةُ عَنِ المَسْكَنِ، وَإِنْ لَمْ تَرْتَفِعْ، يَمْكُثُونَ حَيْثُ هُمْ حتّى يَوْمِ ارْتِفَاعِهَا، وَكَانَتِ السَّحابَةُ تُغَطِّي المَسْكَنَ نَهَارًا، وَتَتَوَهَّجُ مِنْهَا نَارٌ لَيْلًا عَلَى مَرْأَى كُلِّ شَعْبِ إِسْرَائِيلَ فِي جَمِيعِ رِحْلاتِهِمْ» [الخروج ٤٠: ٣٤-٣٨].

المُلاحَظ في خُصوص هذا اللِّقاء اختِلاطُ اللّاهوت السَّلبيّ باللّاهوت الإثباتيّ، ورُعْبُ بَني إسرائيل من الإله، وقُرْبُ موسى منه، وهو أمْرٌ طبيعيّ بحُكْمِ أنَّ المُحايثة وما تستلزِمُه من لاهوت إثباتيّ مطلوبة في اللّاهوت الدِّينيّ؛ لأنَّ عمليَّة الوَحِي تستلْزِمُ أن يكونَ الإله مُتعاليًا عن العالمَ ومُحايِثًا له في آنٍ واحِد، يتدخَّل في العالمَ بأفعالِه، رغم أنَّه خارِج العالمَ تمامًا، إلّا أنَّ تطرُّفَها في الحالة اليهوديَّة الَّتي صوَّرَتِ الإله بشَكْلٍ بَشريّ تمامًا كانَ نتيجة أنَّ تصوُّر اليهود المُبكر للإله يُشدِّد على رِعاية الإله للقوميَّة اليهوديَّة وتدخُّله الدَّائم في تحديد مسارِهم التَّاريخيّ، فأصبَحَ بطَلَهم وقائدهم أكثر من كَونِه إلَهُهم.

فالبيئة الَّتي ظَهَرَتْ فيها اليهوديَّة هي بيئة تتعدَّد فيها الآلهة، فتتعدَّد سرديَّات صِراعهم، وتتعدَّد معها الصِّراعات بينَ الممالِك المُختَلِفة، والَّتي يَجِبُ أن يتجلّى فيها الإله بشَكْلٍ ظاهِر ومُحارِب، فديانة المُجتمع اليهوديّ المُبكر لم تَنتَمِ إلى فِئة التَّوحيد الحَصريّ، ولكنَّها انتمَتْ إلى التَّفريديَّة وسط مجتمع شِرْكيٍّ وثَنيّ، ومن ثَمَّ يُمكِنُ فَهْم هذه الآيات الَّتي تَعقِدُ مُقارَنات بين يهوه وغيره من الآلهة في إطار الحجاج مع أتباع الآلِهة الأُخرى، فـ يهوه كانَ في الأصلِ مُتواجِدًا بجانِبِ إيل في وقْتٍ مُبكِر في اليهوديَّة قبلَ أن يتمَّ استيعابه داخِل تصوُّر يهوه من خِلال التَّعامُل مع كلمة إيل باعتِبارِها تُشيرُ إلى معناها اللَّفظيّ (الإله)، بدلًا من الإله الكَنعانيّ[٥٧٩]، فتقول التَّوراة: «حِينَ وَزَّعَ العَلِيُّ (إيل إليون) الأُمَمَ، وَقَسَّمَ الجِنسَ البَشَرِيَّ، عَيَّنَ حُدُودَ الأُمَمِ وفْقًا لِعَدَدِ الآلهة[٥٨٠]، لَكِنَّ حِصَّةَ يهوه هِيَ شَعبُهُ، يَعقُوبُ هُوَ حِصَّتُهُ» [التَّثنية ٣٢: ٨-٩].

من ثَمَّ كان يهوه منذ بدايته إلهًا مُحارِبًا؛ لأنَّه العَلامَة المُميَّزة والضَّروريَّة للقوميَّة اليهوديَّة الَّتي كانَتْ فِي صِراع دائِم مع ما عدَاها من قوميَّات، وهو ما يعني أنَّ يهوه كان في صِراع دائم مع الآلهة الأُخرى، فالعهد القديم يقول: «لا يُوجَدُ أَحَدٌ مِثلُ يهوه الَّذِي يَركَبُ فِي السَّماواتِ لِيُساعِدَكَ، وَيَركَبُ السَّحابَ فِي جَلالِهِ، هازِمُ الآلهة القديمة، ومُحطِّمُ القِوى القديمة، طَرَدَ العَدُوَّ مِنْ أمامِكَ، وَقالَ: (دَمِّرْهُمْ!)؛ لِذا سَيَسكُنُ إسْرائِيلُ فِي أمانٍ، سَيَسكُنُ يَعْقُوبُ فِي سَلام فِي أرْضِ قَمحٍ وَنَبِيذٍ، حَيثُ تُعطِي السَّماءُ مَطَرًا، هَنِيئًا لَكَ يا إسْرائِيلُ! مَنْ مِثلُكَ يا شَعبًا يُنقِذُهُ اللَّـهُ؟ اللَّـهُ هُوَ التُّرسُ الَّذِي يَحمِيكَ، وَالسَّيفُ الَّذِي يُعطِيكَ نَصْرَةً، سَيَأتِي أعداؤُكَ مُرتَجِفِينَ خَوفًا مِنكَ، وَأنتَ سَتَدُوسُ ظُهُورَهُمْ» [التَّثنية ٣٣: ٢٦-٢٩].

لهذا تُصوِّرُه قَصَص العَهْد القديم إلهًا حيًّا ونشطًا للغاية، دائمَ التَّدخُّل في الشُّؤون الإنسانيَّة والكونيَّة، إلهًا مُستَعِدًّا لِفِعْل كلِّ شيء من أجل الحِفاظ على عهده مع شعبه، العَهد الموسويّ الَّذي يقول: «إن سمِعْتُم لصَوتي وحَفِظْتُم عَهْدِي تكونُون لي خاصَّة من بين جميع الشُّعوب، فإنَّ لي كلّ الأرض وأنتم تكونون لي مملكة كَهَنة وأمَّة مُقدَّسة» [الخروج ١٩: ٥-٦]. يُعتبَرُ

٥٧٩- من أجلِ عَرْضٍ كاملٍ لعَلاقة (يهوه) بـ (إيل) وبعل و(عشتروت)، والرُّدود على أُطرُوحة تَحوُّل (عشتروت) من زوجة لـ (إيل) إلى زوجة لـ (يهوه)، انظر:

Mark S. Smith, The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, William B. Eerdmans Publishing, Cambridge, 2002

٥٨٠- يضع عدد كبير من مخطوطات التَّرجمة السَّبعينيَّة (أبناء إسرائيل) أو (ملائكة الله) أو (أبناء الله)، كحالة مخطوطات البحر الميِّت محلّ كلمة (آلهة) في تلك الآية.

الصِّراع بين يهوه وبعل أشدّ صُوَر الصِّراع ضَراوة؛ لأنَّ بعل كان أقوى المُرشَّحين على خِلافة إيل دينيًّا؛ ولأنَّ البيئة الَّتي ظَهَرَتْ بها اليهوديَّة هي بيئة عابِدة للأوثان، فقد كان تحريمُها بكلِّ الصُّوَر قاطِعًا، إذ كانت عبادة الأوثان العَلَامة الفاصِلة بين اليَهوديّ وغير اليَهوديّ؛ لأنَّها العلَامة الفاصِلَة بين يهوه وغيره من الآلهة.

فالوصيَّة الإلهيّة تقول: «لاَ تَصْنَعْ لَكَ تِمْثَالًا مَنْحُوتًا، وَلاَ صُورَةً مَا مِمَّا فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقُ، وَمَا فِي الأَرْضِ مِنْ تَحْت، وَمَا فِي الْمَاءِ مِنْ تَحْتِ الأَرْضِ» [الخروج ٢٠: ٤]. وهي الوصيَّة الَّتي تتكرَّر بشَكْلٍ أكثر إيضاحًا في سِفْرِ التَّثنية، فتقول: «انتبِهُوا جَيِّدًا! أنتُمْ لَمْ تَرَوا أيَّ شَكلٍ يَومَ كَلَّمَكُمْ اللّـهُ فِي جَبَلِ (حُوريبَ) مَنْ وَسَطِ النّارِ؛ لِكَي لا تُهلِكُوا أنفُسَكُمْ بصُنعِ تِمثالٍ بِأيِّ شَكلٍ ذَكَرًا كانَ أمْ أُنثَى، أوْ عَلَى شَكلِ حَيوانٍ يَمشِي عَلَى الأرْضِ، أوْ شَكلِ طَيرٍ يَطيرُ بِجَناحَيهِ فِي السَّماءِ، أوْ شَكلِ زاحِفٍ عَلَى الأرْضِ، أوْ شَكلِ سَمَكَةٍ فِي الماءِ تَحتَ الأرْضِ، فَإنْ نَظَرْتُمْ إلَى السَّماءِ، وَرأيْتُمُ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ وَالنُّجُومَ وَكُلَّ الأجرامِ السَّماوِيَّةِ، فَلا تُخْدَعُوا بِها وَتَسجُدُوا لَها وَتَعبُدُوها، فَإنَّ إلَهَكُمْ أعطاها لِكُلِّ الأُمَمِ الَّتِي تَحتَ السَّماءِ» [التَّثنية ٤: ١٥-١٩].

شَمِلَ هذا التَّحذير يهوه نفسه، كما يَظهَرُ من قصَّة عبادتهم للعِجْل الذَّهبيّ الَّذي صَنَعَه هارون لهم، «فَقَالوا: (هَذِهِ آلِهَتُكَ يَا إِسْرَائِيلُ الَّتِي أَصْعَدَتْكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ!)، فَلَمَّا نَظَرَ هَارُونُ بَنَى مَذْبَحًا أَمَامَهُ وَنَادَى هَارُونُ، وَقَالَ: (غَدًا عِيدٌ لِلرَّبِّ، فَبَكَّرُوا فِي الْغَدِ، وَاصْعَدُوا مُحْرَقَاتٍ، وَقَدَّمُوا ذَبَائِحَ سَلامَةٍ)، وَجَلَسَ الشَّعْبُ لِلأكْلِ وَالشُّرْبِ، ثُمَّ قَامُوا لِلَّعِبِ، فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: (اذْهَبِ انْزِلْ! لأَنَّهُ قَدْ فَسَدَ شَعْبُكَ الَّذِي أَصْعَدْتَهُ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ زَاغُوا سَرِيعًا عَنِ الطَّرِيقِ الَّذِي أَوْصَيْتُهُمْ بِهِ)» [خروج ٣٢: ٤-٧].

يَظهَرُ هذا الصِّراع الدِّينيّ بِمُنتهى الوُضوح في العَهْدِ القديم ذاته، حيثُ يُروَى أنَّ إسرائيل [المملكة الشَّماليَّة] ارتَدَّتْ عن عِبادة (يهوه)، وعبَدَتْ (بعل) في عَهْدِ المَلِكِ أخاب بتأثيرِ من زوجته إيزابيل[٥٨١]، ومن ثَمَّ أصبح لـ بعل كَهَنَة وطائفة كبيرة، فلزمَ على النَّبيّ إيليَّا مُواجهتهم، «فَتقَدَّمَ إِيلِيَّا إِلَى جَمِيعِ الشَّعْبِ، وَقَالَ: (حَتَّى مَتَى تَعْرُجُونَ بَيْنَ الْفِرْقَتَيْنِ؟ إِنْ كَانَ الرَّبُّ هُوَ اللهَ فَاتَّبِعُوهُ، وَإِنْ كَانَ الْبَعْلُ فَاتَّبِعُوهُ)، فَلَمْ يُجِبْهُ الشَّعْبُ بِكَلِمَةٍ» [١ ملوك ١٨: ٢١].

٥٨١- وهو ما يُذكِّرنا بابتِعاد الشُّعوب البدائيَّة عن عِبادة الإله السَّماويّ الأعلى لصالِح الآلهة الأكثر قُرباً وتأثيراً في حياتها اليوميَّة.

فاقترحَ إيليّا أن يأتوا بثَوْرَيْنِ، ويقتلوهُما، ويضَعُوهما على الحَطَبِ من دون أن يُشْعِلُوه، ثمّ يدْعُوا كلّ منهم إلَهًا، «وَالإِلَهُ الَّذِي يُجِيبُ بِنَارٍ فَهُوَ اللهُ»، ولكن بما أنّ «أَصْنَامُ الأُمَمِ فِضَّةٌ وَذَهَبٌ عَمَلُ أَيْدِي النَّاسِ. لَهَا أَفْوَاهٌ وَلاَ تَتَكَلَّمُ، لَهَا أَعْيُنٌ وَلاَ تُبْصِرُ، لَهَا آذَانٌ وَلاَ تَسْمَعُ، كَذلِكَ لَيْسَ فِي أَفْوَاهِهَا نَفَسٌ! مِثْلَهَا يَكُونُ صَانِعُوهَا وَكُلُّ مَنْ يَتَّكِلُ عَلَيْهَا» [مزامير ١٣٥: ١٥-١٨]. فلم يُجِبْهُم بعل، على العَكْسِ من يهوه الّذي أحرَقَتْ ناره «الْمُحْرَقَةَ وَالْحَطَبَ وَالْحِجَارَةَ وَالتُّرَابَ، وَلَحَسَتِ الْمِيَاهَ الَّتِي فِي الْقَنَاةِ، فَلَمَّا رَأَى جَمِيعُ الشَّعْبِ ذلِكَ سَقَطُوا عَلَى وُجُوهِهِمْ، وَقَالُوا: (الرَّبُّ هُوَ اللّـهُ! الرَّبُّ هُوَ اللّـهُ!)» [١ ملوك ١٨: ٣٨-٣٩].

أما في يَهُوذا [المملكة الجنوبية]، فإن الملك (مَنَسّى) «تَبَنَّى الْمُمَارَساتِ الْبَشِعَةَ لِلشُّعُوبِ الَّتِي طَرَدَها اللّـهُ مِنَ الأَرْضِ الَّتِي أَخَذَها بَنُو إِسْرائِيلَ [كَنْعان]. وَأَعادَ بِناءَ مَذابِحَ لِلبَعلِ وَأَقامَ عَمُودَ عَشْتَرُوتَ. وَعَبَدَ مَنَسَّى نُجُومَ السَّماءِ وَخَدَمَها. وَبَنَى مَذابِحَ لِلآلِهَةِ الزّائِفَةِ ولِنُجُومِ السَّماءِ فِي بَيتِ اللّـهِ. وَأَحرَقَ أَيضًا أَبناءَهُ كَقَرابِينَ. وَاسْتَعانَ بِالسِّحْرِ وَالعِرافَةِ لِمُحاوَلَةِ مَعرِفَةِ الْمُستَقبَلِ. وَاسْتَخدَمَ وُسَطاءَ رُوحانِيِّينَ وَمُشَعوِذِينَ. وَصَنَعَ مَنَسَّى تِمثالاً مَنحُوتًا لِعَشْتَرُوتَ، وَوَضَعَهُ فِي الهَيكَلِ» [الملوك الثاني ٢١: ٢ - ٧]. حتّى وقع في أسر الآشوريين، وحينها تاب إلى الله وأطلق الآشوريون سراحه. ثم أتى حفيده الملك يُوشِيّا، و«أَمَرَ رَئِيسَ الكَهَنَةِ حَلْقِيا، وَبَقِيَّةَ الكَهَنَةِ، وَالبَوّابِينَ أَنْ يُخرِجُوا مِنْ هَيكَلِ اللّـهِ كُلَّ الآنِيَةِ الَّتِي صُنِعَتْ تَكرِيماً لِلبَعلِ وَعَشْتَرُوتَ وَنُجُومِ السَّماءِ. فَأَحْرَقَها يُوشِيّا خارِجَ القُدْسِ فِي وادِي قَدْرُونَ. وَبَعْدَ ذَلِكَ حَمَلُوا الرَّمادَ إِلَى بَيتِ إِيلَ» [الملوك الثاني ٢٣: ٤].

لكن استمرَّ مسلسل الارتداد عن عبادة يهوه، وعبادة آلِهة أُخرى وما يُصاحِبُها من وثنيَّة، حتّى قال الرَّبُّ للنَّبيِّ إرميا: «بَنُوكِ تَرَكُونِي وَحَلَفُوا بِمَا لَيْسَتْ آلِهَةً» [إرميا ٥: ٧]. فحُقَّ عليهم العَذَاب، والّذي أتاهم في صورة السَّبي البابليّ، وفي تلك الفترة دَخلَتِ اليهوديَّة مرحلة التَّوحيد الحَصريّ، وهي الفَتْرة نَفْسها الّتي بدأ فيها جَمْعُ نصوص التَّوراة من مصادِرها المُختَلِفة[٥٨٢]، فأصبح إيل اسمًا من أسماء يهوه، مثل الآية الّتي تقول: «وَبَنَى مَذبَحًا هُناكَ وَسَمّاهُ

٥٨٢- وفقاً للفرضيَّة الوثائقيَّة (Documentary hypothesis)، فإنَّه تمَّ تجميع وتَنقيح التَّوراة من أربعة مصادِر: المَصدَر القصَصيّ (J) الّذي يُشيرُ إلى الإله باسم (يهوه)، ويُعتقَدُ أنّه كُتِبَ في المملكة الجنوبيَّة، والمَصدَر القصَصيّ (E) الّذي يُشيرُ إلى الإله باسم (ألوهيم)، ويُعتقَدُ أنّه كُتِبَ في المملكة الشّماليَّة، والمَصدَر الشّرائعيّ (D) الّذي يُشيرُ إلى الإله باسم (يهوه)، والمَصدَر الكهنوتيّ (P) الّذي يُشيرُ إلى الإله بالاسمَين معاً، وهو آخر المَصادر زمنيّاً، ومن ثَمَّ تأثَّر بالأساطير

إيل، إلَه إسْرائِيلَ» [تكوين ٣٣: ٢٠]. كما أصبَحَتْ كَلِمَة إيل تُضَافُ إلى الصِّفات؛ لتُصبِح أسماء إلهيَّة، مثل: إيل إليون El Elyon [الإله العلي] وإيل شاداي El Shaddai [الإله الشديد]، مثل الآية التي تقول: «لأنَّكَ أنتَ يهوه العَلِيُّ [إيل إليون] عَلَى كُلِّ الأرْضِ! مُتَفَوِّقٌ أنتَ كَثِيراً عَلَى كُلِّ الآلِهَةِ» [المزامير ٩٧: ٩].

وهو ما أطلَقَ العنان للاهوت السَّلبيِّ في نصوص العَهْدِ القديم، وإن ظلَّ يحوي بداخِلِه التَّصوُّر المُبكِر للإله المُجسَّم، والمُحايِث الَّذي ينتمي إلى اللَّاهوت الإثباتيّ، ومن ثَمَّ حَوَى اللَّاهوت اليهوديَّ بداخِلِه على النَّزعتَين المُتضادَّتَين:

نزعة التَّعالي والتَّنزيه المُتمَثِّلة في التَّوحيد، ونزعة التَّجسيم والمُحايثة المُتمثِّلة في شخصَنَة الرِّعاية الإلهيَّة للقوميَّة اليهوديَّة، فعَلَى جانِب اللَّاهوت الإثباتي نَجِد صِفاتٍ خبريَّة، مثل: (عيون الرَّبّ)، و(آذان الرَّبّ)، و(فَم الرَّبّ)، و(أصابع الرَّبّ)، و(قدَمَيّ الرَّبّ)، (ويد الرَّبّ). كما يذكُرُ العَهْدُ القديم أنَّ الله يشعُرُ بعَديد المشاعر، مثل: المحبَّة، والكَراهِيَة، والسَّعادة، والحزن، وغيرها من المشاعر، فعلى سبيل المِثال، يقول: «فحَزِنَ الرَّبُّ أنَّه عمل الإنسان في الأرض، وتأسَّف في قَلْبِه» [تكوين ٦: ٦]. كما يذكُرُ العَهْدُ القديم صِفاتٍ، مثل: سماع آدم وحوَّاء «صَوْتَ اللَّـهِ وَهُوَ يَمْشِي فِي الْجَنَّةِ عِنْدَ هُبُوبِ رِيحِ النَّهَارِ». [تكوين ٣: ٨].

يلزَمُ هُنا التَّمييز بين أمرَين: أن تكون مَاهِيَة الله مُشابِهة لِمَاهِيَة الإنسان (التَّجسيم Anthropomorphism)، وأن يَظْهَرَ الله على شَكْلٍ مُعيَّنٍ مؤقَّتًا، ولو على شَكْلِ إنسان (الظُّهور الإلهيّ Theophany). والحقيقة أنَّ الأمرَين يظهران في العَهْدِ القديم، ففي إطار التَّجسيم نَجِد رُؤى الأنبياء للمَجْدِ الإلهيّ المُستقرّ على العَرْش في أحلامِهم، مثل: «وَعَلَى شِبْهِ الْعَرْشِ شِبْهٌ كَمَنْظَرِ إِنْسَانٍ عَلَيْهِ مِنْ فَوْقُ» [حزقيال ١: ٢٦]. و«جَلَسَ الْقَدِيمُ الأيَّام لِبَاسُهُ أَبْيَضُ كَالثَّلْجِ، وَشَعْرُ رَأْسِهِ كَالصُّوفِ النَّقِيِّ» [دانيال ٧: ٩]. لكنَّ العَهْدَ القديم يقول بوضوح: «قالَ اللَّـهُ:

البابليَّة، مثل: سرديَّة الخَلْق، الَّتي تَظهَر في سِفرِ التَّكوين، لكن منذ سبعينيات القرن العشرين تمَّ التَّشكيك بشِدَّة في تلك الفرضيَّة؛ لتظهَر فرضيَّة أكثر اتِّساقاً، وهي الفرضيَّة التَّكميليَّة (Supplementary hypothesis) والَّتي تقول: إنَّ مصدر التَّوراة واحد، المصدر الشَّرائعيّ (D)، ثمَّ تمَّ إضافة سلسلة من النُّصوص إليه بمرور الزَّمن على يد ثلاثة كُتَّاب مُختلفين في أزمنة مُتلاحِقة وفْق التَّرتيب التَّالي: أوَّلاً: الشَّرائعيّ (D) في مرحَلَة ما قبلَ السَّبي، ثمَّ القصَصيّ (J) و(E) معاً في مرحَلة السَّبي، ثمَّ الكهنوتيّ (P) في مرحَلَة ما بعد السَّبي، بحيث تَربِطُ كلّ إضافة نصيَّة علاقة مباشرة بما قبلها، لا أنَّها مكتوبة بمعزل عن بقيَّة النُّصوص.

(حِينَ يَكُونُ هُناكَ نَبِيٌّ بَينكُمْ فَإِنَّنِي أنا اللَّـهَ، أُعلِنُ عَنْ نَفسِي لَهُ بِرُؤْيا، وَقَدْ أتكَلَّمُ مَعَهُ فِي حُلْم، لَكِنِّي لا أتعامَلُ هَكَذا مَعَ خادِمِي مُوسَى، فَأنا أثِقُ بِمُوسَى فِي كُلِّ شُؤُونِ بَيتِي، أتكَلَّمُ إليه مُباشَرَةً وَبِوُضُوحٍ وَلَيسَ بِألغازٍ، وَهُوَ يَرَى شَكلَ اللَّـهِ)» [العدد ١٢: ٦-٨]. فموسى وحدَه من رَأى شَكْلَ الله باستثناء وجهه، وفْق رِواية العَهْدِ القديم للِّقاء الثَّاني بينهما.

أمَّا في إطار الظُّهور الإلهيّ على شَكْلِ إنسان، فالعَهْدُ القديم يذكرُ أنَّه ظَهَرَ للنَّبيِّ إبراهيم [تكوين ١٨: ١-٢]. وظَهَرَ أيضًا للنَّبيِّ يعقوب، وأنَّهما تصارَعا، ولم يستطِعْ الله التَّغلُّب عليه، فأسماه الله إسرائيل؛ «لأنَّكَ جاهَدْتَ مَعَ اللَّـهِ وَالنَّاسِ وَقَدرْتَ»، ولكن عندما سأله يَعْقُوبُ عن اسمه لم يُخبِرْه به، رغم أنَّ يعقوب يَعلَم أنَّه الله، حتّى إنَّ يعقوب دعا اسْمَ المُكانِ (فَنِيئِيلَ) وَجْه الله، قَائِلًا: (لأنِّي نَظَرْتُ اللَّـهَ وَجْهًا لِوَجْهٍ وَنُجِّيَتْ نَفْسِي)» [تكوين ٣٢: ٣٠].

على جانب اللَّاهوت السَّلبيِّ نَجِد آيات، مثل: «وَتَكَلَّمَ اللَّـهُ إلَيكُمْ مِنْ وَسَطِ النّارِ، وَقَدْ سَمِعْتُمْ صَوتَ كَلامِهِ، لَكِنَّكُمْ لَمْ تَروا لَهُ هَيئَةً، بَلْ كُنتُمْ تَسمَعُونَ صَوتًا فَقَطْ... انتَبِهُوا جَيِّدًا! أنتُمْ لَمْ تَروا أيَّ شَكلٍ يَومَ كَلَّمَكُمْ اللَّـهُ فِي جَبَلِ حُورِيبَ مَنْ وَسَطِ النّارِ» [التَّثنية ٤: ١٢، ١٥]، و«لكِنَّ اللَّـهَ فِي هَيكَلِهِ المُقَدَّسِ، فَاصْمُتِي أمامَهُ يا كُلَّ الأرْضِ» [حبقوق ٢: ٢٠]. و«أتَظُنُّ أنَّكَ تَفهَمُ أعماقَ اللَّـهِ، أوْ تَصِلُ إلَى المَعرِفَةِ الكامِلَةِ لِلقَدِيرِ؟ هِيَ أعلَى مِنَ السَّماواتِ، فَماذا عَساكَ تَفعَلُ؟ وَأعمَقُ مِنَ الهاوِيَةِ، فَماذا تَدرِي عَنها؟» [أيُّوب ١١: ٧-٨]، و«فَمَا أعْظَمَ اللَّـهَ! وَنَحْنُ لَا نَعْرِفُهُ، وَعَدَدُ سِنِيهِ لَا يُسْتَقْصَى» [أيُّوب ٣٦: ٢٦]. و«بِمَنْ تُشَبِّهُونَ اللَّـهَ وَبِمَنْ تُقارِنُونَهُ؟... فَبِمَنْ تُشَبِّهُونَنِي فَأُسَاوِيهِ؟ يَقُولُ القُدُّوسُ:» [أشعياء ٤٠: ١٨، ٢٥]، و«حَقًّا أنْتَ هُوَ إلَهٌ يَحْجِبُ نَفْسَهُ» [أشعياء ٤٥: ١٥]، و«قَالَ الرَّبُّ: إنَّهُ يَسْكُنُ فِي الضَّبابِ» [المُلوك الأُول ٨: ١٢]. و«جَعَلَ الظُّلْمَةَ سِتارًا لَهُ، وَصارَ ضَبابُ المِياهِ وَسُحُبُ السَّماءِ الدَّاكِنَةُ مِظَلَّتَهُ المُحِيطَةَ بِهِ» [المزامير ١٨: ١١]، و«يَحُوطُهُ السَّحابُ وَالظُّلمَةُ الكَثِيفَةُ» [المزامير ٩٧: ٢]، و«عَظِيمٌ هُوَ اللَّـهُ وَمُستَحِقٌّ لِلتَّسبِيحِ! وَلَيسَ مَنْ يَستَوعِبُ كُلَّ عَظَمَتِهِ» [المزامير ١٤٥: ٣].

وهي الحَرَكة الَّتي تزايَدَتْ تأثيراتها تدريجيًّا، فتمَّ تأويلُ الصِّفات الخبريَّة باعتِبارِها أوصافًا مَجازيَّة لأفعال الله من رُؤيَةٍ وسَماعٍ ووَحي لُغويّ وغيرها من الأفعال كما يتصوَّرُها الإنسان، وفي الفَنِّ اليَهوديِّ لم يتمّ تصوير الإله بشَكْلٍ كامِلٍ، وإنَّما فقط (يد الله Manus (Dei؛ للدَّلالة على تدخُّل الإله أو موافقته على ما يَحدُث. ويُوجَد في الكَنيس اليَهوديّ المَوجود في (دورا أوروبوس -الصَّالحية Dura-Europos) في سوريا، الَّذي شَيَّدَ في القرن الثَّالث ميلادي عدَّة

لَوحات تُمثِّل مشاهدَ مُختلفة من العَهْدِ، مثل: ذَبح إسحاق، وتَلَقِّي موسى للألْواح، والَّتي تَظهَرُ فيها يد الله اليُمنَى، ورمزيَّة اليد اليُمنَى تُعبِّر عن ظهور الله واحتجابِهِ في وقت واحد.

لكن الآية الَّتي تبدو وكأنَّها تُعارِضُ الإله المُحتَجب هي الَّتي تقول: «خَلَقَ اللَّـهُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ، عَلَى صُورَةِ اللَّـهِ خَلَقَهُ ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ» [التَّكوين ١: ٢٧]، وهو ما يُعرَف في اللَّاهوت اليهوديِّ والمسيحيِّ باسم (صورة الإله Imago Dei)؛ لكن لأنَّ هناك آية واضِحة تقول: «ليْسَ اللَّـهُ إِنْسَانًا» [عدد ٢٣: ١٩]، كان تفسير اليهود المُبكرين لتِلك الآية يَعتَمِدُ على الآية الَّتي تسبِقُها مُباشرة، والَّتي تقول: «وَقَالَ اللَّـهُ: (نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا، فَيَتَسَلَّطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ، وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ، وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَّابَاتِ الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ)» [التَّكوين ١: ٢٦]، فصورة الله هي المُلْك، والإنسان صورة الله باعتِبارِه مَلِكُ الأرض[٥٨٣].

بِدايةً من العصر الهلنيستيّ وحتَّى العصر الإسلامي قدَّم فلاسفة اليهود، مثل: فيلون Philo، وموسى بن ميمون تفسيرًا آخر مُستمَدًّا من الفلسفة اليونانيَّة، وهو أنَّ صورة الله المقصودة هي العقل والقُدرة على الكلام اللُّوجوس، وهي الصِّفة الَّتي تُميِّز الجِنْس البشريَّ عن سائِر المخلوقات، وتسمح للإنسان بامتِلاك الحاسَّة الأخلاقيَّة، وهو التَّفسير الَّذي سارَ عليه بعض فلاسفة المسيحيَّة، مثل: (أوريجانوس Origen، وأوغسطين)، حتَّى إنَّ الأخير حاجَجَ بأنَّ صورة الله هي ثالُوثٌ يتكوَّن من: الإرادة، والعَقل، والذَّاكرة.

أمَّا البعض الآخر سواء البروتستانت، مثل: لوثر Luther، وكالفن Calvin أو حتَّى الكنيسة الكاثوليكيَّة، فقد اعتبروا أنَّ الخطيئة الأُولى قد شوَّهت صورة الله الموجودة في كلِّ إنسان، ولكن بما أنَّ المسيح هو صُورَةُ اللَّـهِ غَير المَنظُورِ الَّتي خَلَقَ الله الإنسان عليها على صورَتِه ومثاله، فإنَّه عبْرَ المسيح المُخلِص نستَعيدُ الصُّورة الإلهيَّة بجمالِها الأصليّ.

لكن منذ عصر النَّهضة أصبَحَتْ هذه الآية نواة التَّأسيس الدِّينيّ لِفكرَة حقوق الإنسان عند الإنسانويَّة المسيحيَّة، فاعتُبِرَ بعض اللَّاهوتيِّين المسيحيِّين، مثل: فرانشيسكو دي فيتوريا rancisco de Vitoria) (١٤٨٣ - ١٥٤٦) وحتَّى اليهود لاحقًا أنَّه بما أنَّ الله قد خَلَقَ النَّاس على صورَتِه، فإنَّ لكلِّ إنسان سُلطة على ذاتِه باعتبار أنَّه صورة الإله، وهي نفس نواة نظريَّة

٥٨٣- قارِنْ مع الآية القرآنيَّة: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» [البقرة: ٣٠].

جون لوك للحقوق الطبيعيَّة والأساسيَّة الإنسانيَّة، إذ يقول: «خَلَقَ الله الإنسان على صورَتِه، فجَعَلَه عاقلًا، وقادرًا على السُّلطة»(٥٨٤)، وهو ما تبلوَّرَ بمعناه الأوسَع عَبْرَ لاهوت ما بعد الحَدَاثة، فأصبَحَ معنى الآية: «حرِّيَّة الفِعْل أو الخَلْق مثل الله».

وبما أنَّ اللُّغة هي العَلَامة الثَّقافيَّة المُميِّزة للقوميَّة اليهوديَّة، فهي تَظْهَرُ في التَّوراة باعتِبارِها كِيانًا مُسلَّمًا به في عمليَّة الخَلْق، ونَجِدُ في التَّوراة أنَّ «الرَّبّ جَلَبَ من الأرض كلَّ حيوانات البرِّيَّة وكلّ طيور السَّماء، فأحضَرَها إلى آدم؛ ليَرى ماذا يدْعُوها، وكلّ ما دَعا به آدم ذات نَفْس حيَّة فهو اسمها، فدَعَا آدم بأسماء جميع البَهائم، وطيور السَّماء، وجميع حيوانات البرِّيَّة» [التَّكوين ٢: ١٩-٢٠].

لا تَظهَرُ لَنا هُنا المعايير الَّتي اختارَ آدم أسماء الحيوانات وفْقها، ولكن هذا المعيار يَظهَر عند اختِيار آدم لاسم حوَّاء، فآدم «دعا اسم امرأته: حوَّاء؛ لأنَّها أمُّ كلّ حيٍّ» [التَّكوين ٣: ٢٠]، فكَلِمَة (حوَّاء) بالعبريَّة تعني: (مصدر الحياة)؛ ولهذا فإن الأُطروحة الشَّائعة في الأوساط اليهوديَّة والمسيحيَّة هي أنَّ العبريَّة هي اللُّغة الأصليَّة الَّتي تكلَّم بها آدم(٥٨٥)، وأنَّها لُغةٌ من صُنع الإله ذاته؛ لأنَّه خَلَقَ بها العالَم، فقد «قالَ الله: ليَكُن نور، فكان نور» [تكوين ١: ٣](٥٨٦).

584- John Locke, Two Treatises of Government, Book I, #30
مع تطوُّر النَّزعة الفرديَّة نُقِدَت نظريَّة (الحقّ الإلهيّ للمُلوك) البروتستانتيَّة، وحلَّ محلَّها نظريَّة (الحقِّ الطَّبيعيّ لكلِّ إنسان) باعتبارِهِ حقًّا إلهيًّا وهَبَه الله لكلِّ إنسان خَلَقَه على صورَتِه، ويُعَدُّ عَمَل جون لوك (Two Treatises of Government) أبرز الأمثِلة على ذلِك، وهو ما يتجلّى في العبارة التَّالية من إعلان الاستقلال الأمريكيّ: «نحن نرى أنَّ هذه الحقائِق بديهيَّة، إنَّ جميع البَشَر خُلِقوا مُتساوين، وأنَّهم وُهِبُوا من خالِقِهم حقوقاً غير قابِلَة للمُصادَرة».

٥٨٥- بالنِّسبة إلى أوغسطين كما هو الحال بالنِّسبة إلى جميع آباء الكَنيسة الأوائل، فإنَّ العبريَّة هي اللُّغة الأصليَّة، وقد كانَ دانتي أحد مُعتَنِقِي هذا الرَّأي في أعماله المُبكِرة قبلَ أن يعدِلَ عنه في الكوميديا الإلهيَّة، حيث يقول على لِسان آدم في (الكانتو) السَّادس والعشرين من الفردَوس: إنَّ اللُّغة الَّتي تحدَّث بها اندثَرَتْ حتّى قبلَ كارِثَة بابِل، وتدريجيّاً بدأ هذا الرَّأي يَلقَى قبولًا، وصولًا إلى ليبنتز الَّذي أعادَ التَّأكيد عليه، وهو ما عزَّزه نقد بيكون، ولوك، للُّغة عموماً بوصفِها تفشَلُ في التَّعبير عن الأفكارِ بدقَّة، وفي نَقْلِ المَعرفة بين المُتكلِّمين الَّذين تختلف بينهم دلالات اللَّفظ الواحِد سواء الدَّلالات الهامشيَّة أو حتّى المركزيَّة في بعض الأحيان، «فغالباً ما تخون الكلمات الغرض الأساسيّ منها، فتحجب نفس الأفكار الَّتي صُمِّمَت للتَّعبير عنها»، ومن ثَمَّ لم يَعُدْ همُّ الفلاسفة البحثَ عن اللُّغة الأصليَّة، وإنَّما ابتكار لغة مثاليَّة أُخرى وقواعد نحويَّة لتَركيب الأفكار وتحليلها وصولًا إلى الأفكار الأوليَّة البسيطة [نظام جبريّ للأفكار]، وقد استلهَمَ الفلاسفة في بناء هذه اللُّغة، اللُّغة الوحيدة اليقينيَّة الَّتي يملكها الإنسان وهي الرِّياضيَّات. وتُعَدُّ محاولة ليبنتز لبناء الأبجديَّة الكونيَّة (Characteristica universalis) عام (١٦٧٨م) أشهر تِلك المُحاولات، حيثُ يتمُّ تمثيل كلِّ فكرة أوليَّة بعدد أوّلي وشَكْل مثل الهيروغليفيَّة، ثمَّ بناء نظام جبري بعمليَّتَي الضَّرب والقِسْمة؛ للتَّعامُل مع هذه الأرقام بطريقة آليَّة، والإقرار بوجود علاقة صحيحة بينها أم لا (قضايا صادقة أم كاذبة). وعندما نَشَرَ ليبنتز أُولَى نماذج لُغته، قدَّمها بوصفِها تمتلِكُ خصائص لُغَة آدم الأصليَّة نَفسها، لكن بالطَّبع فَشِلَتْ تِلْكَ المُحاولة؛ لأنَّه كان من المُستحيل تحديد

ولهذا فإنَّ «كلّ الخَلِيقة محفوظة في الاسم»[٥٨٧]، ومن ثَمّ فإنَّ اليهوديَّة لُغة ثابتة وغير قابِلة للتَّغيير؛ لأنَّها اللُّغة السَّماويَّة؛ أي: إنَّها اللُّغة المثاليَّة، ومن ثَمّ كانَتْ أيضًا لُغة نَسْل آدم؛ أي: اللُّغة الطَّبيعيَّة الَّتي سيتكلَّم بها أيّ طِفْل من تِلْقاء نَفْسِه إذا لم نُعلِّمْه لُغة أُخرى وفْق قول الحاخام الكبير هيلل Hillel (١١٠- ١٠م).

تلك الأفكار الذَّريَّة بشَكْلٍ يَلقَى قبولاً عالميّاً أو حتّى تعدادها؛ لأنَّ تحليل الأفكار عمليَّة لا تنتهي، ولكن خَرَجَ من رَحِم فَشَل مُحاوَلَة ليبنتز نجاحاً، فقد نَجَحَ في بِناء أوَّل لُغة صوريَّة ذات طريقة آليَّة؛ لتحديدِ صِدْقِ وكِذْب القضايا بشَكْلٍ منطقيٍّ بناءً على قواعد التَّركيب وليس المُحتوى.

أمّا في التُّراث الإسلامي فقد ظَهَرَ اتِّجاهان في تفسير الآية القرآنيَّة: «وَعَلَّمَ آدَمَ الأسماء كُلَّها»؛ فقد أخْرَجَ ابن عساكر عن ابن عبّاس أنَّ آدم كانت لُغته في الجنَّة العربيَّة، فلمّا عَصَى سَلَبَه الله العربيَّة فتكلَّم بالسّريانيَّة، فلمّا تابَ ردَّ الله عليه العربيَّة، أمّا الاتِّجاه الآخر فيقول: إنَّ لغة آدم هي لغة إبراهيم؛ أي: السِّريانيَّة، وقد مالَ أصحاب الكلام بعَدَم القَطْع في كنه اللُّغة الأُولى، يقول الجوينيّ: هذا ليس ممّا يتطرَّق إليه مسالك العقول؛ فإنَّ وقوع الجائز لا يُستدرَك إلّا بالسَّمْعِ المَحض، ولم يَثْبُت عندنا سمعٌ قاطِع (دليل نقليّ) فيما كان من ذلك».

ولابن حَزْم تحليل فلسفيّ رائع في مسألة أصل اللُّغات يلزم الإشارة إليه هُنا، فيقول: «ولا ندري أيّ لُغة هي الَّتي وقَفَ آدم عليه السَّلام عليها أوّلاً... لعلَّ تلك اللُّغة قد دُرِسَتِ البتَّة وذَهَبَتْ بالجُملة، أو لعلَّها إحدى اللُّغات الباقية لا نعلَمُها بعينِها، وهذا هو الَّذي توجِبُه الضَّرورة، ولابدَّ ممّا لا يُمكِن سِواه أصلاً، وقد يُمكِن أن يكون الله تعالى وقفَ آدم عليه السَّلام على جميع اللُّغات الَّتي ينطق بها النّاس كلُّهم الآن». ولهذا فهو ينتقدُ كلّ الدَّعاوى اليونانيَّة والمسيحيَّة واليهوديَّة والعربيَّة عن سموِّ لُغاتِهم مقارنةً ببقيَّة اللُّغات الأُخرى، أو كونها لغة آدم الأصليَّة، فيقولُ: «وقد تُوهِمُ قوم في لُغتهم أنَّها أفضل اللُّغات... وقد غَلِطَ في ذلك جالينوس، فقال: (إنَّ لغة اليونانيِّين أفضل اللُّغات؛ لأنَّ سائر اللُّغات إنَّما هي تُشبِه إمّا نُباح الكِلاب أو نقيق الضَّفادع)، وهذا جَهْل شديد؛ لأنَّ كلَّ سامع لغة ليسَتْ لُغته ولا يفهمها، فهي عنده في النِّصاب الَّذي ذَكَرَه جالينوس ولا فرق، وقد قالَ قوم: (العربيَّة أفضل اللُّغات؛ لأنه بها كلام الله تعالى)، وهذا لا معنى له؛ لأنَّ الله عزّ وجلّ قد أخبَرَنا أنَّه لم يُرسِلْ رسولاً إلّا بلِسان قومِه»، وهو النَّقد نَفْسه الَّذي يُوجِّهه إلى النَّظريّات الإسلاميّة في ماهِيَة لُغة أهل الجنَّة، فقد قالَ بعض المُتأخِّرين: بأنَّ العربيَّة لِسان أهل الجنة، والفارسيَّة لِسان أهل النّار، وقد وافَقَ ابن تيميّة ابن حَزْم في قولِهِ، فوَصَفَ كلّ تِلْكَ الدَّعاوى بأنَّه «لا حجَّة لأربابِها لا من طريق عقلٍ ولا نَقْلٍ، بل هي دعاوى عارِيَة عن الأدِلَّة». ثمّ ينهي ابن حزم تحليله قائِلًا: «فحروف الهِجاء واحدة لا تفاضُل بينها ولا قُبح، ولا حُسْن في بعضِها دون بعض، وهي تلك بأعيانِها في كلِّ لغة، فبَطَلَت هذه الدَّعاوى الزّائغة المَجينة» (الإحكام في أصول الأحكام، ص ٣١- ٣٥).

٥٨٦- رغم أنَّ سرديَّة الخَلْق كما يرويها الإصحاح الأوّل في سِفرِ التَّكوين تبدأ بقولِها: «في البدءِ خَلَقَ الله السَّماوات والأرض»، إلّا أنَّها تعقب هذه الآية بوَصْفٍ شبيهٍ بمياه الأزَل المِصريَّة والبابليَّة، فتقول: «وكانَتِ الأرض بِلا شَكْل وفارِغة، وعلى وَجْه الغَمْر ظُلْمة، ورُوح الله يرفُّ على وَجْه المياه»، وقد حارَ المُفسِّرون في بيان علاقة الإله بالمياه الغامِضَة؛ لأنَّه رغم أنَّ الآيات لم تَذكُرْ صراحةً أنَّ الإله خَلَقَ المياه إلّا أنَّها أيضًا لم تَذْكُرْ أنَّها أزليَّة، ولا أنَّ الإله خَرَجَ من المياه، ولا أنَّ الإله نفسه هو المياه الأزليَّة، لكنَّها ظلَّتْ تُتابِع سرديَّة بتاح المِصريَّة في الخَلْق اللُّغويّ، فمن خِلال دعوته الأشياء بأسمائها، فإنَّ الله قد أعطاهم كَينونتهم الأنطولوجيَّة، أمّا تلك المياه المُظلِمَة فقد خَلَقَ منها السَّماء والأرض [تكوين ١: ٦-١٠]، وهو ما يُعزِّزُ انفصالها عن الإله منذ البداية.

587- Makkoth 11a

لكن في التَّوراة تُوجَدُ عدَّة رِوايات لبيان علّة الاختلاف اللُّغويّ بين الشُّعوب، تقولُ إحداها: «وَهَذِهِ مَوَالِيدُ بَنِي نُوحٍ: (سَامٌ، وَحَامٌ، وَيَافَثُ)، وَوُلِدَ لَهُمْ بَنُونَ بَعْدَ الطُّوفَانِ... مِنْ هَؤُلاءِ تَفَرَّقَتْ جَزَائِرُ الأُمَمِ بِأَرَاضِيهِمْ، كُلُّ إِنْسَانٍ كَلِسَانِهِ حَسَبَ قَبَائِلِهِمْ بِأُمَمِهِمْ» [تكوين ١٠: ١-٥].

أمّا الرِّواية الثّانية والأشهر: فهي سُقوط الإنسان لُغويًّا عند مُحاولتِه بناء برج بابل[٥٨٨]، فالعَهْد القديم يُخبِرنا أنّه بعد الفيضان «لَمْ يَكُنْ فِي الأَرْضِ إلّا لُغَةٌ واحِدَةٌ لَها مُفْرَدات مَحْدُودَة، وَمَعَ ارتِحالِ النّاسِ مِنَ الشَّرْقِ، وَجَدُوا سَهلًا فِي أرْضِ (شِنْعارَ، سومَر) فَاسْتَقَرُّوا هُناكَ... ثُمَّ قالُوا: (لِنَبْنِ لَنا مَدِينَةً، وَبُرْجًا تَصِلُ قِمَّتُهُ إِلَى السَّماءِ، وَهَكَذا نَكْتَسِبُ شُهْرَةً وَإلّا فَإنَّنا سَنَتَشَتَّتُ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ). وَنَزَلَ اللَّـهُ لِيَرَى المَدِينَةَ وَالبُرْجَ اللَّذَينِ بَناهُما النّاسُ، وَقالَ اللَّـهُ: (ها إِنَّهُمْ شَعبٌ وَاحِدٌ يَتَكَلَّمُونَ لُغَةً واحِدَةً، وَما هَذِهِ إلّا البِدايَةُ، لا يَصْعُبُ عَلَيهِمْ شَيءٌ يَنْوُونَ عَمَلَهُ، فَهَيّا نَنْزِل وَنُبَلْبِل لُغَتَهُمْ، فَلا يَعُودُ بَعْضُهُمْ يَفْهَمُ لُغَةَ بَعْضٍ). فَشَتَّتَهُمُ اللَّـهُ مِنْ هُناكَ عَلَى سَطْحِ الأَرْضِ كُلِّها، فَتَوَقَّفَ بِناء المَدِينَةِ؛ وَلِهَذا سُمِّيَتِ المَدِينَةُ بابل؛ لأنَّ اللَّـهَ بَلْبَلَ هُناكَ لُغَةَ الأَرْضِ كُلِّها، وَمِنْ هُناكَ شَتَّتَهُمُ اللَّـهُ عَلَى وَجهِ الأَرْضِ كُلِّها» [تكوين ١١: ١-٨].

٥٨٨- تعودُ أسطورة رَبْطِ التَّدخُّل الإلهيّ بالشَّتات اللُّغويّ إلى عُهود أقدَم من اليهوديّة، فنَجِدُ منها نسخة سومريّة، على الرغم من أنّها لا تَكْشِفُ عن علّة فِعْل الإله لذلِكَ، فتقولُ: «في يوم من الأيّام لم يَكُن هُناك ثُعبان، لم يَكُنْ هُناك عَقرب، لم يَكُنْ هُناك ضَبُع، لم يَكُنْ هُناك أَسَد، لم يَكُنْ هُناك كَلْب شَرِس ولا الذِّئب، لم يَكُنْ هُناك خَوْف ولا رُعْب، لم يَكُنْ للإنسان مُنافِس، في تلك الأيّام أراضي (سوبور وحمازي)، (سومَر) مُتناغِمة اللُّغة، أرض كبيرة من مَراسيم الأُمراء، (أوري) الأرض الّتي يُوجَد بها كلّ ما هو مُناسِب، أرض (مارتو) تستقرُّ في أَمْن الكون كلّه، والنّاس في انسِجام تامّ إلى (إنليل) في لِسان واحِد تكلّموا، ثمّ (إنكي) ربّ الوَفرة الّذي أوامِره جديرة بالثّقة، ربّ الحِكْمة الّذي يَفهَمُ الأرض، زعيم الآلِهة المُتحلّي بالحِكمة، ربّ (اريدو) مدينة غيَّر الكلام في أفواهِهم، جَلَبَ الاختلاف إليه إلى كَلام الإنسان الّذي كان واحِدًا».

كما تَظهَرُ هذه السَّرديّة في عديد الحضارات، مثل: سرديّة الطُّوفان، فنَجِدُها على سبيل المِثال في (إفريقيا، والهند، وجنوب شَرق آسيا، وحتّى المكسيك):

يَروي جيمس فريزر عن قبيلة (أ-لوي) الإفريقيّة وهي قبيلة تَعيشُ أعلى ضِفاف نهر الزَّمبيزي: «كان إلههم نيامبي الشَّمس، يعيش على الأرض سابِقاً، لكنّه صَعَدَ إلى السَّماء على شبكة عنكبوت، ومن مكانِه في أعالِي السَّماء، قالَ للبَشَر: اعبُدوني، ولكنَّهم قالُوا: تعالَوا نقتُلُ نيامبي، تعالَوا نبني صَوارِي تَصِلُ إلى السَّماء، فأنشَؤوا صَوارِي، وأضافوا صَوارِي أُخرى، وأخَذُوا يربطُونَها إلى بعضِها البعض، وتسلّقوا عليها، ولكن عندما صَعَدُوا عالِياً، سَقَطَتِ الصَّوارِي، ومات جميع الرِّجال من السُّقوط، وكانَتْ هذه نِهايَتهم».

أمّا سرديّة جنوب شَرق آسيا فتَروِي أنَّ البَشَر سَعوا إلى بِناء البرج حتّى يأسروا القمر، فغَضِبَ ربُّ القَمر من جُراْة الإنسان، وأرسَلَ رِيحاً عاتِية أطاحَتْ بالبُرج، وفرّقَتِ النّاس شِيَعاً وقَبائِل.

وكان هذا هو سبب تعدُّد اللُّغات الأرضيَّة بعد أن كانت تجمَعَهُم اللُّغة العبريَّة فقط، ويُضيفُ المؤرِّخ الرُّومانيُّ اليهوديُّ (يوسيفوس فلافيوس Josephus Flavius) (٣٧ - ١٠٠م): بأنَّ النَّمرود هو من بَنى هذا البُرْج؛ لكي يَهربُ من الطّوفان إذا قرَّر الإله إغراق العالَم من جديد[٥٨٩].

وتُخبِرُنا الأدبيَّات اليهوديَّة أنَّ التَّوراة الأصليَّة نُقِشَت بلَهَب أسوَد على نارٍ بيضاء، وفي لحظة خَلْقِها ظَهَرَت كسلسلة من الحُروف المُنفَصِلة من دون أن تُكَوِّنَ أيّ كلمات، ولولا خطيئة آدم لكانت الحُروف تجمَّعَت في كَلِمات وجُمَلٍ مُختَلِفة عمَّا هو مَوجُود في التَّوراة الحَاليَّة المَكتوبة[٥٩٠].

لهذا فإنه مع مَجيء المسيح الَّذي لم يَظْهَر بعد بحَسْبِ العقيدة اليهوديَّة، فإنَّ الإله سيُدمِّر التَّرتيب الحَاليّ لحُروف التَّوراة، وسيَجْعَل اللُّغة العِبريَّة هي اللُّغة الوحيدة على الأرض، عودَة إلى زَمَن ما قَبْلَ أُسطورة بُرج بابل والشَّتات اللُّغويّ، وبعدَها سيَعْلَم البَشَر كيف يقرَؤون

أمَّا السَّرديَّة الهنديَّة الَّتي نقَلَها نيكولاس ميولر، فتقولُ: «تمّا في وَسَط الأرض شجرة عظيمة (شجرة العالَم)، أو (شجرة المَعرفَة)، وكانَتْ من الطُّول بحيث أنَّها وَصَلَتْ تقريباً إلى السَّماء، وقالَتْ في قلبِها: سأحْمِلُ رأسِيَ في السَّماء، وسأنشُرُ فُرُوعِيَ على كلِّ الأرض، وسأجْمَعُ كلّ الرِّجال معاً تحت ظِلالِي، سأحمِيهم وأمنعُهُم من الافتراقِ، ولكن براهما لمُعاقَبَةِ الشَّجرة، قَطَعَ فروعَها وألقَى بها على الأرض، ونَمَتْ كأشجار واتا، وسبَّبَتِ الاختلافات في الكلام والعادات؛ ليَسُودُ الإله على الأرض، ليتفرَّق الرِّجال على سطحها».

أمَّا السَّرديَّة المكسيكيَّة الَّتي نقلَها ألكسندر فون هومبولت فتربطُ بين سرديَّة الطُّوفان الَّذي دمَّر البشريَّة وبين مُحاولَة النَّاجين بناء هَرَم يَصِلُ إلى السَّماوات؛ ليَعرفوا بواسِطَته ما يجري في السَّماء، وأيضاً لكي يكونَ مَلجأ لهم في حالة طوفان آخر، لكنَّ الآلهة كانَت تترقَّب بغضب هذا الصَّرح الَّذي كانت قمَّته تقترِب من السَّحاب، وكانوا غاضِبين جدّاً؛ ولذلِكَ ألقَوا ناراً من السَّماء على الهَرَم، فهدَمَته وقتَلت العديد من العُمَّال، ثمَّ توقَّف العمل؛ لأنَّ كلّ عائلة كانت مُهتمَّة ببناء الهَرَم، قد تلقَّت لُغة خاصَّة بها، فأصبح البُناة لا يستطيعون فَهْم بعضهم بعضًا، وهذا البناء يُعرَفُ الآن باسم: (هرم تشولولا الكبير)، ويَقَعُ في المكسيك، ومَوجود حتّى الآن بارتفاع ٦٦ مِتراً تقريباً، وكان عبارة عن مَعبد للإله (كيتزالكواتل)، [إله الرِّياح وربُّ المَعرفَة عند الأزتك]، وفي كلِّ الأحوال يظلُّ هيكل القصَّة الأساسيّ هو أنَّ الإنسان تحدّى الإله بعد الطّوفان مُستغِلّاً قوَّته ووحدته اللُّغوية، فكان انتِقام الإله هو بَلبَلة اللِّسان حتّى يتفرَّق البَشَر شِيَعًا وقَبائِل، وقد أضْحَت رمزيَّة برج بابِل في زمن الحَداثة «بِدايَةَ عَصْرِ العَقل والتَّقدُّم الإنسانيّ، أمَّا في زمن ما بعد الحَداثة، فهو رَمْزٌ «لعَدَم الإكمالِ ولتَعدُّد وتَكَثُّر المعنى». انظُرْ:

Samuel Kramer, The «Babel of Tongues»: A Sumerian Version, Journal of the American Oriental Society 88, 1968, p.108

T. W. Doane, Bible Myths and Their Parallels in Other Religions, The Truth Seeker Company, New York, 1882, p. 36

James Frazer, Folklore in the Old Testament, Macmillan and co., 1919, p. 384

James George Scott, «Indo-Chinese Myths and Legends» in «Egyptian, Indo-Chinese» (Vol. 12 of the Mythology of all Races), Edit. Louis Herbert Gray, Marshall Jones Co., Boston, 1918, p. 266

589- T. W. Doane, Bible Myths and Their Parallels in Other Religions, p. 34

590- Umberto Eco, The Search for the Perfect Language, Trans. James Fentress, Blackwell, 1995, p. 26

التَّوراة المكتوبة بِشَكْلٍ صحيح؛[٥٩١] لِيَصِلُوا إلى الحقيقة الباطِنيَّة المُختَفِيَة وَرَاء حُروفها. وقد نَتَجَ عن مُحاولة الوصول إلى هذا التَّأويل الباطنيِّ للتَّوراةِ ظُهُور التصوّف اليهوديّ بنوعَيه: أدبيَّات العَرَبة (الميركابا Merkabah - Merkavah)، والقَبالة.

تَروي أدبيَّات القَبالة أسطُورة بُرْج بابل، والشَّتات اللُّغويّ بطَريقتها الخاصَّة، فتقولُ: إنَّ ارتِحالَ البَشَرِ إلى الشَّرق مَعناهُ: انشِقاقهم عن عِبادَة الإله وخِدْمَته، وإنَّ استِخدام التَّوراة لِلَفْظِ «وَجَدُوا» في الحديثِ عن الأرضِ الَّتي سيسكنون فيها مَعناهُ الباطِنيُّ، هو: أنَّهم وَجَدُوا كِتابَ الحِكْمَة المَخْفِيَّة (القَبالة)، الَّتي كشَفَها الإله لآدَم، ومن خِلال دِراسته اكتَسَبوا مَعْرِفَة كبيرة بأسرارها الكثيرة والعميقة، فانتابَتْهم الجُرأة على التَّمرُّد ضِدَّ الإله، وأدْرَكَ الرَّبُّ أنَّ لا شيء يُمكِن أن يُعوِّقَهم أو يَمْنَعَهم من تَحقيق هَدَفهم إلَّا بإرْباكِ كَلامهم، فجَعَلَهم لا يَفقهون الكَلِمات والعِبارات الَّتي تَعَلَّمُوها من كِتَابِ آدم، وهكذا أصبَحوا مُتَفَرِّقِين ومُتَناثِرين على وَجْهِ الأرضِ، ولو لم يَحْدُثْ ذلك لكانَ اتِّحادُهم وإرادَتُهم جنبًا إلى جَنْب مع المَعرِفَة الَّتي اكتَسَبُوها وقُدرَة التَّلاعُب بقِوَى الطَّبيعة مكَّنَهم من تحقيق وإنجاز مشروعهم الجَريء، كما هو مَكتوب «لا يمتَنِع عليهم كلّ ما ينوون أن يَعْمَلوه».

٥٩١- اعتَمَدَ أتباع التصوّف اليهوديّ (القبالة) ثلاث طرائق أساسيَّة في تفسير التَّوراة المَكتوبة؛ للوصول إلى التَّوراة الحقيقيَّة:
١) (نوتاريكن Notarikon)، وهي طريقة تأخُذ أوَّل حَرْفٍ أو آخر حَرْفٍ من كلِّ كَلِمة في جُملة ما؛ لتُكوِّن كَلِمة جديدة تُعتَبَرُ السِّرّ المَخْفِيّ وَرَاء تِلك الجُملة، فعلى سَبِيل المِثال نَجِدُ في إجابَتهم عن سُؤال النَّبيِّ مُوسى «مَنْ سَيَصْعَدُ إِلَى السَّمَاءِ» [تثنية ٣٠: ١٢] أنهم أخَذُوا الجُمْلَة بالعِبريَّة، وأخَذُوا أوَّل حَرْف من كلِّ كَلِمة فوَجَدوا أنَّها تُكوِّن كَلِمة «خِتَان»، وأخَذُوا آخِر حَرْف من كلِّ كَلِمة فوَجَدُوا أنَّها تُكوِّن «يهوه»، فتكون الإجابة أنَّ (المَختُون) هو مَن سيَصْعَد إلى (يهوه).
٢) (جيمتاريا Gematria)، وهي طريقة تعتَمِد على وَضْع ترقيم لحُروف العِبريَّة، وبالتَّالي تَحْصَل كلّ كَلِمة على رقم كمجموع أرقام الحُروف الَّتي تُكوِّنها، وتَحْصَل كلّ جُملَة على رقم كمجموع أرقام الكَلِمات الَّتي تكوِّنها ممَّا يَسمَح بوُجود علاقات باطنيَّة بين الكَلِمات والجُمَل ذات الأرقام المُتساوية. وقد وَضَعَ أتباع القَبالَة على مرِّ العُصور أنظمة عديدة لِتَرقيم الحُروف العِبريَّة، فعلى سَبيلِ المِثال: لَو جَمَعْنا أرقام الحُروف الَّتي تُكوِّن كَلِمة (يهوا) بالعِبريَّة سَنَجِد أنَّها ٧٢ حَرْفًا، فاعتَقَدوا أنَّ عدَدَ حُروف اسم الله الأعظم عندهم الَّذي استَعْمَلَه موسى لِشَقِّ البحر هو ٧٢ حَرْفًا، رغم أنَّه بِحِسابات أُخرى وروايات أُخرى نَجِدُ أنَّ اسم الله الأعظم قد يكون من ٤ أحْرُف أو ١٢ أو ٤٢ أيضاً.
٣) (تيميوراه Temurah)، وهي طريقة يتمُّ بها إعادة ترتيب الحُروف في كَلِمةٍ ما أو في جُملَةٍ ما؛ لِتُكوِّن كَلِمة جديدة أو جُملَة جديدة، فعَلَى سَبِيل المِثال: نَجِدُ في تفسيرهم لِنَهي الرَّبّ عن أن يرتدي «ثِيَاباً مَنْسُوجَةً مِنَ الصُّوفِ وَالكِتَّانِ مَعاً» [تثنية ٢٢: ١١] أنَّ حُروف النَّصّ يُمكن إعادة ترتيبها؛ لتُكوِّن نصاً آخَرَ يُحذِّر الإله فيه آدم من أنْ يَخْلَعَ ثوبه النُّورانيّ لِيَلْبِس جِلْدَ الحيَّة، والَّذي يَرمزُ إلى القوَّة الشَّيطانيَّة. وما يُميِّز تلك الطَّريقة هو أنَّها الطَّريقة الَّتي اعتقدوا أنَّ الإله خَلَقَ بها العالَمَ من حُروف العِبريَّة.

الميركابا والقَبالة

الميركابا: هي الاتِّجاه الصُّوفيُّ الأقدَم في اليهوديَّة، والَّذي يَرجعُ إلى تفسير الحاخامات لرُؤيا حزقيال الَّتي وَرَدَتْ في العَهْدِ القديم، الَّتي رَأى فيها عَرَبة مُكَوَّنة من أربعة ملائكة، لكلِّ ملاك منهم أربعة وُجوه: (وَجْهُ إنسان، وأسَد، وثَوْر، وصَقر)[٥٩٢]، وَجْهٌ لكلِّ اتِّجاه، ويقودُها كِيان يُشْبه الإنسان وهو جالِس على العَرْش. وقد دَارَتْ هذه المرحلة المُبكِّرة من التصوّف على أمرَين: استِدعاء أمير التَّوراة [ملاك] بهَدَفِ إيضاح أسرار التَّوراة ومُستوياتها الدَّلاليَّة المُتعدِّدة واستِخدامات كلّ مُستوى، والصُّعود إلى القُصورِ السَّماويَّة Hekhalot ورُؤيَة عَرْش الله. لكن يقول ابن مَيمون: إنَّه كان مُحرَّمًا على تلاميذ الحاخامات تَعَلُّمُ هذا النَّوع من التصوّف [الإلهيات وغوامض التوراة]، إلَّا عندما يُثبِتُ الواحِدُ منهم حِكْمَتَه وبُلوغَه درجة عالية من المَعْرِفة الدينيّة اللَّاهوتيَّة[٥٩٣].

تتألَّف سَرديَّات الميركابا من أوصافٍ مُفَصَّلةٍ للسَّماوات السَّبع، والَّتي تَحْرسُ كلّ سَماء فيها مجموعة مُختَلِفَة من الملائكة، وُصولًا إلى السَّماء السَّابعة الَّتي تحتوي على سبعة قُصور مُختَلِفَة، في آخِرِ قَصْرِ فيها يَجلِسُ مَجْدُ الله [أو هو ذاته] على العَرْش، ويُحيطُ به ملائكة التَّسبيح الَّذين يُمَجِّدُونَه، لكن هذه الرِّحلة مَحفُوفَة بالمَخاطِر، فلا يَجِبُ على المَرْءِ أن يَتَطَهَّر رُوحِيًّا وجَسَدِيًّا قبلها فحسب، بل عليه أيضًا مَعْرِفَة أسماء الله السِّرِّيَّة وأسماء الملائكة والأختام والتَّعويذات المُناسِبة؛ لكي يَتَغَلَّب على حُرَّاس السَّماوات والقُصور من الملائكة، وأيضًا لكي يستطيع التَّنقُّل بين السَّماوات وداخِلِ القُصور.

لكن ما يَهمُّنا في بحثنا هو تصوُّر هذه الأدبيَّات للمَجْدِ الإلهيّ، فنَجِدُ في نصِّ hekhalot rabbati أنَّ «حالة من القَداسَة، حالة من القوَّة، حالة من المَهابَة، حالة من الحِيْرَة، حالة من الارْتِعاش، حالة من العَرَقِ البارِدِ، هي حالة مَن يَرَى رِداء يهوه، إله إسرائيل، المُتزيِّن والمُتجلِّي على عَرْشَ مَجْدِه، فلا عَيْنَ بمَقْدورِها النَّظَرَ إليه»[٥٩٤].

في الوقت نَفْسِه نَجِدُ في نَصِّ مثل: merkavah rabba تصويرًا لله بأنَّه إنسان، وتفصيلًا لِمقاييس جَسَدِه وأسماء أعضائه، ولكنَّ الشُّروحات الحاخاميَّة تُؤكِّد أنَّ أيّ مُحاوَلَة لِفَهْمِ هذه

٥٩٢- في المسيحيَّة، يتمُّ تشبيه كِتَابِ الأناجِيل الأربعة بهذه المخلوقات الأربَعة.

٥٩٣- دلالة الحائِرين، موسى بن مَيمون، تَرجمة: حسين أتاي، مكتبة الثَّقافة الدِّينيَّة، مِصر، بدون تاريخ، (ص ٧٣-٧٤).

594- James Davila, Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism, Brill, Leiden, 2013, p. 62

النُّصوص بِشَكْلٍ حِسِّيٍّ هو فَهْمٌ خاطِئٌ، ومن ثَمَّ سَيَفْشَل التِّلميذ في مِعراجِه إلى السَّماء فَشَلًا ذَريعًا، فهي أسماء سِحريَّة مَنَحنا إيَّاها الله بنَفْسِه، من دون أن تَعْكِسَ أيّ شيء ميتافيزيقيّ في ذاته، «فتُلْمِعُ الرَّوعة والخَوف من وَسَطِ الظَّلام، حيث يُحيط به الضَّباب والغُيوم... فلا يُوجَدُ أيّ مِقياس في أيدينا، لكن هذه الأسماء كُشِفَت لَنا»[٥٩٥].

لا يَعني كون هذه الأسماء مكشوفة للإنسان أنَّها حُدود ميتافيزيقيَّة لله، وإنَّما هي حُدود إبستيمولوجيَّة لتَصَوُّرِنا البَشَريِّ لله، فالأسماء الإلهيّة لَيْسَتْ هَوِيَّة الله، بل هي ما يَنْكَشِفُ للبَشَرِ، ومن ثَمَّ يُصبِح تَصَوُّف الأسماء هو تَصَوُّف التِماسٍ مع الطَّبيعة الإلهيّة من خلال الكَشْفِ عنها في صورة رُموز أرضيَّة.

أمَّا القَبالَة، الفلسفة الباطنيَّة اليهوديَّة الأشهَر: فهي تَعني بالعِبريَّة (التُّراث)، وقد ظَهَرَتْ بالأساس بوَصْفِها طريقة لِقِراءة وتَفسير التَّوراة بِهَدَف الوصول إلى مَعانيها الأعمق الَّتي تَكْشِفُ عن أسرار العالَمَ السَّماويِّ، وكيفيَّة تَسْخيرها واستخدامها على الأرض، ويَكْمُنُ سِرُّ أسرار العالَمَ الإلهيّ في حقيقة الإله عين- صوف Ein Sof والَّذي يَعني اسمه: (اللَّانهائيّ). فذلِكَ الاسم هو مُجرَّد لاهوت سلبيّ خالِص؛ لأنَّ الإله ميتافيزيقيًا في ذلِكَ التَّصوُّر هو الوجود المَجهول، المُتعالي بِشَكْلٍ مُطلَق، والمُتجاوِز لكلِّ فِكرة ولكلِّ عَقْل، ذو الغَيريَّة التَّامَّة، فلا يُمكِن مَعْرِفَته أو التَّعبير عنه، فنحن لا نَعرِف عنه سِوى أنَّه واحِد موجود؛ لأنَّه بلا شَكْل ولا صورة، بل نَجِدُ أحيانًا أنَّ أدبيَّات القَبالة تُشيرُ إليه فقط بلَفْظِ عين بالعِبريَّة؛ أي: لا النَّافية؛ لأنَّه إبستيمولوجيًّا عَدَم، ومن ثَمَّ فإنَّ أسماء الإله الموجودة في الكِتَابِ المُقدَّس لم تَكُن له قبل تَجَلِّيه الظَّاهر؛ لأنَّ أحْرُفَ تلك الأسماء لم تَظْهَرْ إلى الوجود إلَّا بعد التَّجلِّي، وعَلاوَةً على ذلك ينطَوي الاسم على وجود حُدود لِحَامِلِه، وعَيْن- صوف بلا حدّ، ومن ثَمَّ كانَ وَصْفُه قبل التَّجلِّي باللَّاهوت السَّلبيِّ، فاستَخْدَمَ أتباع القَبالة مجموعة مُتنوِّعة من الأوصاف المُنْتَمِيَة إلى اللَّاهوت السَّلبيِّ؛ للإشارة إلى الإله المُحتَجِب، مثل: (النُّور المُحتَجِب)، و(ما لا يُدْرِكُه عَقْل)، وغيرها.

أمَّا الصِّفات الإثباتية فجَميعها تُشِيرُ إلى كَونِهِ علّة أُولى، مثل: (عِلَّةُ العِلَلِ)، و(الحقيقة العُظمى)، و(جُذْر الجُذُور) وغيرها.

595- Ibid., p. 333

ويَظْهَرُ جَلِيًّا أنَّ تَصَوُّرَ عَيْن- صوف هو مَزِيْج من الواحد الأفلوطينيّ ويهوه، والحقيقة أنَّ أصْلَ تلك الأُطروحة يَعود إلى المُتَصَوِّف اليهوديّ عزرائيل بن مناحم zriel of Gerona) (١١٦٠ – 1238م)، والَّذي كانَ حاخامًا إسبانيًّا له نَزْعَة أفلوطينيَّة، فمَزَجَ بين التصوّف اليهوديّ لأُستاذه إسحاق الأعمى Isaac the Blind، والتَّصوُّف الأفلوطينيّ للشَّاعر سليمان بن جبرائيل Solomon ibn Gabirol، صاحب قصيدة (التَّاج المَلَكيّ The Royal Crown)، الَّتي يقول فيها:

أنتَ المجد الَّذي لا يمكن لأفكارنا الاستقرار بين جَنَبَات غُموضِه

فأنْتَ بعيد عنَّا كلّ البُعْدِ.

فيكَ تُحْتَجَبُ القُدرة، والسِّرّ، والأصْل، والأساس

اسمكَ مَخْفِيٌّ عن الحُكماء،

أنتَ الوجود الَّذي من ظلِّ نوره خُلِقَ كلُّ شيء

انتَ الواحد، أوَّل كلّ عَدَدٍ، وأساس كلّ هَيْكَلٍ

لا تُدْرِكُكَ الأبصار، ولا العُقول

لذلِكَ سأحفَظُ لِساني من الزَّلَلِ

أنْتَ موجود، لكن سَمْعَ الأُذُن لا يُحيط بِكَ، ولا حتّى رُؤى العَين

لا لِكيفَ سُلطانٌ عَليكَ، ولا لِماذا، ولا أين

أنتَ موجود، فكُنْتَ كائنًا قبل أن يكون الزَّمان وبلا مكان

أنتَ موجود، وسِرُّكَ مُحْتَجِبٌ، فمَنْ يَصِلُ إليكَ؟

فأنتَ مُتَجاوِزٌ لِكُلِّ عِظَمَةٍ وفوق كلّ ثَناء

فمَنْ بِمَقدورِهِ الاقتراب من عَرشكَ العظيم؟

يقول عزرائيل: «بما أنَّ عين- صوف مُتجاوِز ومُحتَجِب، فهو جوهر كلّ ما هو خَفِيّ وظاهر، وبما أنَّه مُحتَجِب، فإنَّه جَذْرُ الإيمان والتَّمرُّد، وقد اعتَرَفَ الفلاسفة أنَّنا نُحيط به من خِلال مَسْلَكِ النَّفي فقط... فهو لا يمكن تَصوُّره، والتَّعبير عنه»[٥٩٦]. ويقول الحاخام يوسف بن إبراهيم Joseph Gikatilla: «إذا سأل أحَدُهم عن ماهيَّته؟ يُجابُ بأنَّه عَدَم، بمعنى أنَّ لا

596- Meir ben Ezekiel ibn Gabbai, Derech Emunah, 2 b-c

أحد يَفهَمُ شيئًا ممّا هو عَليه، إنّه سَلْبٌ لِكلِّ تصوُّر، فلا يمكن لأحد مَعْرِفَة شيء عنه، سِوى أنّه موجود»[٥٩٧]. من ثَمَّ اعتبَرَ عزرائيل أنَّ الطَّريق إلى عين- صوف يَمُرُّ بنَفيِ جميع الأفكار، والغَوص داخل الذَّات جوانيًّا.

لكن على الرغم من أنَّ عين- صوف مجهول في ذاته، إلَّا أنّه يتجلّى لنا في صورة مناسبة لعقولنا عبر تأثيراته في عالَمِنا، وحينها نَتَمكَّن من مَعْرِفَة صِفاته وجوانبه المُختلفة على هيئة مفاهيم عقليَّة يُمكن التَّعبير عنها لُغويًّا، وتلك الجوانب أو الصِّفات لتَجَلِّيه الظَّاهر هي ما يُسَمِّيه أتباع القَبَالة (السّيفيروت العشر[٥٩٨] Sefirot): التَّاج [الإرادة الَّتي تُشير إليها الآية «إهْيِهْ أشِرْ إهْيِهْ»]، والحِكمة [صوفيا الَّتي تُمثِّل التَّوراة الأصليَّة ومَصدر أحْرُف العبريَّة (الإمكانيَّة)]، والفَهْم [الَّذي يَرسُم حُدود الحِكمة بواسطة صُوَر أحْرُف العبريَّة، ومن ثَمَّ صُوَر الموجودات وأسمائها (التَّحقُّق)]، والمَعرِفة [اتِّحاد الحِكمة والفَهم بواسطة الإرادة]، والرَّحمة، والشِّدَّة، والجَمال[٥٩٩] المُتناغِم [اتِّحاد الرَّحمة والشِّدَّة المُتمثِّل في التَّوراة المكتوبة]، والصَّبر، والمَجد، والأساس، والمَلكوت، وتترابط جميعها في صورة شبكة من العلاقات المُتبادَلة [٢٢ علاقة بِعَدَدِ حُروف الأبجديَّة العِبريَّة]، ومن خِلالها يتدفَّق النُّور الإلهيّ الخالِص من الإله الخَفيِّ؛ لِيَغْمُر كلّ مُستويات الوجود، فكلّ سيفيروت هو وِعاء سَماويّ يَمُرّ من خِلاله النُّور الإلهيّ؛ ليَغْمُر كلّ مُستويات الوجود، وباختلاف طبيعة كلّ وِعاء [الصِّفة الإلهيّة المُتجلِّية] تختلف طبيعة النُّور وخصائصه، ومن ثَمَّ يختلف الجانب الإلهيُّ الَّذي يتجلّى لنا عبره.

تبدأ سرديَّة الخَلْقِ وفقًا لِشَرْحِ كتاب الزّوهار[٦٠٠] Zohar لسِفْرِ التَّكوين، بِنَقْشِ عين- صوف لِعلامة مُضيئة في أعِمَق أعماق سِرِّهِ اللَّانِهائيّ ذاته، فتَشَكَّلَتْ عنها شِعْلَةٌ مُظْلِمَة [الإرادة الإلهيَّة]، ليسَ لها لَون ولا صورة، مثل: الضَّباب المُتَشَكِّل من العَدَم، لكن عندما بدَأَتْ تَتَمَدَّد انْبَثَقَتْ منها الألوان المختلفة، اشتَعَلَ مركزها نورًا، فما وَراء هذه النُّقطة المركزيَّة ليس هُناك

597- Joseph Gikatilla, Gates of light (Sharei Orah)

٥٩٨- قد تكون العشرة هُنا نِسبَةً إلى الوصايا العَشر، أو إلى عَدَد الكَمال الفيثاغورسيّ الَّذي نَقَلَه (يمليخوس) من (الهرمسيَّة) إلى (الأفلاطونيَّة) المُحدَثَة، كما سيأتي ذِكْرُه لاحِقاً.

٥٩٩- الجَمال: هو أحَد التَّجلّيات المَفهومة الظَّاهرة للمَجهول المُحتَجِب الجليل.

٦٠٠- المَرجع اليهوديّ الرَّئيسيّ في القَبَالة، ظَهَرَ لأوَّل مرَّة في إسبانيا في القرن الثَّالث عشر، حيث نَشَرَه كاتِب يهوديّ يُدعَى: (موسى دي ليون Moses de León) (١٢٤٠ - ١٣٠٥)، لكنَّه نَسَبَه إلى حاخام من القَرن الثَّاني يُدعَى: (شيمون بن يُوشع Simeon ben Yohai)، لكن أغلَب الدِّراسات تُؤكِّد أنَّ كاتبه هو (موسى دي ليون).

شيء معروف ولا مفهوم، ومن ثَمَّ فهي البِداية، الكَلِمة الأُولى للخَلْق[٦٠١]، وهذه البِداية هي الحِكمة؛ السّيفيروت الثّاني، مَركَز دائرة الوجود، وبِداية الخَلْقِ اللُّغويّ، والَّتي تَقِفُ بين الوجود اللَّاحق والعَدَم السَّابق قبل أن تَظْهَرَ بقيَّة السّيفيروت العَشر تِباعًا[٦٠٢]، ويَتِمُّ الشَّكل الَّذي تُكوِّنُه (السّيفيروت العَشر) وما بينها من علاقات بالإنسان السَّماويّ [آدم كدمون Adam Kadmon، المِثال الأعلى للإنسان البشريّ]، وفي بعض الأدبيَّات الأُخرى شجرة الحياة، فالإنسان السَّماويّ[٦٠٣]، وشجرة الحياة يَتكوَّنان من عَشرة أجزاء مختلفة، يُمَثِّلُ كلُّ جِزْءٍ فيها جانبًا إلهيًّا [صِفة إلهيَّة يتجلّى عبرَها الإله الخفيُّ لِمَخلوقاته].

وبما أنَّ هذه الجوانب العَشر أَحْجِبَة تُخْفِي النُّور الإلهيّ اللَّانهائيّ، فإنَّه يُصبِح بمَقدورِنا رُؤيتها، وفَهْمها والتَّعبير عنها لُغويًّا، لكن أيضًا من خِلال التَّأمُّل فيها يمكن تَجاوُزها والوصول إلى الإله المُحتَجِب وراءها والاتِّحاد به عرفانيًّا، فهي الطَّريق الَّذي يتجلّى به الإله الخفيّ للإنسان، والطَّريق الَّذي يَصْعَد عليه الإنسان؛ لِيَتَّحِد بالإله المُحتَجِب. هذا التَّصوُّر الإلهيّ ثُنائيّ الجانِب: الإله المُحتَجِب عين- صوف، والسّيفيروت العشرة الظَّاهرة، ليسَ تَصوُّرًا مَثْنَوِيًّا، وإنَّما هو تَصَوُّر للإله الواحِد باعتباره حقيقة وجوديَّة ميتافيزيقيَّة مُحتَجِبة الماهيَّة، وحقيقة إبستيمولوجيَّة ظاهرة الماهيَّة في حُدود قُدُرات الإنسان المعرفيَّة، أو بتَعبير آخر الإله

601- Zohar / Bereshit/ Bereshit A / Chapter 1
The Zohar volume 1, Translated by Daniel C. Matt, Stanford University Press, 2004, p. 28-30

٦٠٢- يَلزَم الإشارة هُنا إلى الحاخامَين (موسى بن كوردوفيرو Moses Cordovero) (١٥٢٢ - ١٥٧٠) و(إسحق لوريا Isaac Luria) (١٥٣٤ - ١٥٧٢)، إذ حاوَلَ هذان الحاخمان نَقْلَ طريقة (موسى بن ميمون) العقليَّة في تأويل التَّوراة إلى تأويل الزّوهار، فوَضَعَ الأوّل سرديَّة استدلاليَّة مُتتابِعة لظُهُور (السّيفيروت العَشر من عين- صوف) بطريقة مَنهَجيَّة مُتَّسِقة بدلاً من طريقة الزّوهار المُتناقِضَة والمُبهَمَة، ومن ثَمَّ وحَّدَ (كوردوفيرو) بين القَبَالة والعَقْل، أمَّا الثَّاني فقد أضاف ثلاثة أفكار جديدة إلى القَبَالة، وهي: (التَّزميت Tzimtzum) بمعنى أنَّ (عين- صوف) اللَّانهائيّ لَزِمَ عليه الانسحاب ذاتيًّا، [الانقباض] حتّى يُفسِح مجالاً للوجود المَخلوق، فلَزِمَ نوره حتّى أصبح نقطة في مركز دائرة الوجود، ثُمَّ من تلك النُّقطة خَرَجَ خطّ من النُّور أحاطَ بالفَرَاغ العَدَميّ الأسوَد راسِماً حدود دائرة الوجود الَّتي خَلَقَ الله داخِلَها العالَم، لكن عندما خَلَقَ الله أوعية (السّيفيروت) لِتَلَقِّي نوره لم تتحمَّل شِدَّته، فأصابتها حالة من الفَوضى (Tohu) فتَحَطَّمَتْ (Shevirat)، ومن ثَمَّ لَزِمَ على اليهود جَمْعُ شظاياها المُنِيرة وإعادة تَشْكيلها مرَّة أُخرى (Tikkun) بواسطة المُمارَسات الأخلاقيَّة، ومن ثَمَّ وحَّدَ (لوريا) بين القَبَالة والأخلاق اليهوديَّة، وقد اتَّبَعَتْ حَرَكة (الحاسيديم Hasidism) تعالِيمَه.

٦٠٣- التَّفسير القَبَالي هو امتِداد لِتَفسير فيلون الأفلاطونيّ للآية التَّوراتيَّة: «خلَقَ اللّـهُ الانسَانَ عَلَى صُورَتِهِ، عَلَى صُورَةِ اللّـهِ خَلَقَهُ، ذَكَراً وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ» [التّكوين ١: ٢٧]. فقد خَلَقَ الله «آدم كدمون» على الصُّورة الَّتي يتجلّى عليها الله، ثُمَّ خَلَقَ آدم على الصُّورة الذُّكوريَّة لـ (آدم كدمون).

اللَّانهائيَ المُحتَجِب؛ لأنَّه خارِج حُدود العَقْل واللُّغة، والإله الظَّاهر للعَقْل وللُّغة بجَوانبه المُحدَّدَة، فالسّيفيروت العشرة ليسَ لها طبيعة أنطولوجيَّة إيجابيَّة في ذاتها، بل هي مُجرَّد جوانب اختارَ الإله أن تتجلَّى، فيَظْهَر للعَقْلِ واللُّغة والعالَمَ عبرها.

يَشْرَحُ كِتَابُ الزّوهار ذلك قائلًا: «قبل أن يُعطَى أيّ شَكْلٍ للعالَم، قبل أن يُخلَقَ أيّ شَكْلٍ، كان عين- صوف وحده بدون شَكْلٍ أو صورة، فهل بِمَقدور أحَدٍ تَصَوُّر كيف كان هو قبل أن يتجلّى عبر سيفيروت الفَهْم؟ ولذلك يُحظَرُ تَمثيلُه بأيِّ صورة، بأيِّ شَكْلٍ من الأشكال، حتّى عن طريق اسمه المُقدَّس أو أن يُشارَ إليه بحَرْفٍ واحد أو بنُقطة واحدة، لكنَّه بعد أنْ خَلَقَ صورة الإنسان السَّماويِّ تَنَزَّلَ عبرها، عبر السّيفيروت العشرة. الوَيْلُ لِمَن يُقارِنُه بأيِّ صِفة حتّى ولو بإحدى صِفاته... وهو في ذلك مثل: الماء، فالماء يتدفَّق في البحر بلا شَكْلٍ أو صورة، ولكن بمُجرَّد دُخُوله إلى الوِعاء يتَّخِذ شَكْلًا وصورة، ومن ثَمَّ يُصبح هناك شَكلان: المَصْدَر، والينبوع الَّذي يَخْرُج منه. المَصْدَر: هو سِرُّ التَّاج، والينبوع: هو سِرُّ الحِكمة، ومن الينبوع يتدفَّق البحر الَّذي هو الفَهْمُ، ثمَّ يتفرَّع إلى سَبعة جَداوِل؛ لِيُصبِح مجموعها في الأخير عَشرة، ولكن إذا كَسَرَ الصَّانِع هذه الأوعِية الَّتي صَمَّمَها، فسَيَعودُ الماء إلى المَصْدَر، وستبقى الأوعِيَة المَكسورة جافَّة بلا ماء، وهكذا صَنَعَ علّة العِلَلِ [عين-صوف] السّيفيروت العشرة، وأطلَقَ اسم التَّاج على المَصْدَرِ الَّذي لا حدَّ لِنوره، وأطلَقَ على نفسه اسم اللَّانهائيّ؛ لأنَّه في ذاته لا يُشْبِهه شيء؛ لأنَّه بلا حدٍّ أو شَكْل أو صورة، فلا يوجد وِعاء قادر على تَلَقِّيه أو مَعْرِفَة أيّ شيء عنه على الإطلاقِ، لذلِكَ قيل عنه: (لا تَلْتَمِسْ ما لا تُدْرِكُهُ، ولا تَبْحَثْ عمَّا هو مُحتَجِب عنكَ)»(٦٠٤).

وبما أنَّ القَبَالة هي فلسفة لُغويَّة بالأساس، فإنَّ عقيدَتها الأساسيَّة هي «حُروفنا تُفَسِّرُ كلّ ما هو موجود من البِداية إلى النِّهاية»(٦٠٥)؛ لأنَّ «حُروف الأبجديَّة العِبريَّة الأرضيَّة، الَّتي هي المَلكوت، هي نفسها الحُروف السَّماويَّة الَّتي هي الفَهْم، ومن ثَمَّ يُمكِن لهما التَّأثير في بعضهما البعض، وبها ومنها خُلِقَ كلُّ شيء في الكَون»(٦٠٦)، فاللُّغة العِبريَّة بالنِّسبة إلى أتباع القَبَالة ليست مُجرَّد وسيلة للتَّواصُل المُشتَرَك كبَقِيَّة اللُّغات، وإنَّما هي أداة ميتافيزيقيَّة إلهيَّة خَلَقَ الله بها العالَم، وهذا يعني في تَصوُّر القَبَالة أنَّ حُروف التَّوراة بُنْيَةُ الواقِع ذاته، ومن ثَمَّ فإنَّ العالم

604- Zohar / Shemot / Bo / Chapter 14 / #217 - 222
605- Moshe Idol, «The Reification of Language» in «Mysticism and Language»», Edit. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York, 1992, p. 76
606- Zohar / Prologue / Chapter 6 / #39

أنطولوجيًّا يتكوَّن من حُروف اللُّغة العِبريَّة ذات القُدرات الباطنيَّة السِّحريَّة، والتَّوراة [الكُتُب الخَمْس الأُولى من العَهْدِ القديم] هي مُخطَّط العالَم ونَموذَجه(٦٠٧).

فلم تَعُدْ عمليَّة الخَلْقِ هُنا مُجرَّد فِعْل لُغَويّ تَحوَّلَ إلى كِيانٍ أنطولوجيٍّ، ولكن أصبَحَت بِنْيَة الوجود ذاته هي حُروف اللُّغة، وكأن الأنطولوجيا ذاتها لُغويَّة، فوفقًا لـ«كِتَابِ الخَلْقِ Sefer Yetzirah»، أحَد نُصوص التصوّف اليهوديّ المُبكِر، فإنَّ الحِجارة الَّتي خَلَقَ الإله منها العالَمَ كانَت اثنين وثلاثين طريقًا للحِكمة، والَّتي تَشكَّلَت من اثنَين وعشرين حَرْفًا ساكنًا، هي قَوام الأبجديَّة العِبريَّة والسّيفيروت العشرة. ويَشْرَحُ الكِتَاب كيف خَلَقَ الله العالَمَ بها بواسطة جوانِبها اللُّغويَّة الثَّلاثة: العَدَد (أرقام الحُروف)، الكِتابة (أشكال الحُروف)، والكَلام (أصوات الحُروف). ثم بوساطة دَمْجِ الحُروف في أشكال مختلفة، «كلٌّ منها مع بعضها، والألِف مع الجميع، والجميع مع الألِف، خَلَقَ [الله] الأشياء وكلّ صُوَر الكَلام والمَخلوقات من العَدَم، ومن الفَراغ الفارغ خَلَقَ الأرض الصَّلبة، ومن اللَّاموجود أخْرَجَ الحياة»(٦٠٨).

وبِفَضْلِ العلاقة الأنطولوجيَّة العضويَّة بين الشَّيء واسمه العِبريّ، فإنَّ الأسماء في العِبريَّة تَمْلِك نفس صِفات الأشياء الَّتي تُسَمِّيها، ومن ثَمَّ يُمكِن التَّأثير في الأشياء باستِعمال أسمائها العِبريَّة، وكأنَّها نوع من التَّعاويذ السِّحريَّة، ففي التُّراث اليَهوديّ نقرأ عن «الجوليم»، وهو مُجسَّم إنسانٍ مَصنوع من طِيْنٍ يَتحوَّل عن طريق السِّحر إلى كائِنٍ حَيٍّ مُتحَرِّك، وهذا التَّحوُّل السِّحريّ يَتِمُّ عن طريق طُقوس مُعيَّنة تَسْتَخْدِمُ حُروف اللُّغة العِبريَّة؛ لِتُكَوِّن أحد أسماء الإله ذات القُدرة السِّحريَّة، والَّتي تُكتَبُ في ورقة وتُوضَعُ في فَمِ أو مُقدِّمَة رأس (الجوليم)، وإذا نَزَعْتَ تلك الورقة فإنَّه يَعود إلى طبيعته العاديَّة كمُجَسَّم ثابِت من الطِّين، فاللُّغة العِبريَّة لا «تقول» فحسب، ولكن «تَفْعَل» أيضًا، ومن ثَمَّ فإنَّه بِمَقدور المَرْء التَّأثير في العالَم، وتَسخير القِوى السَّماويَّة إذا عَرِفَ كيفيَّة التَّعامُل مع هذه الحُروف بِشَكْلٍ صحيح.

لهذا يؤمن أتباع القَبَالة أنّه إذا أراد المرء التَّأثير على المكان يَلْزَم استِخْدام الشَّكْلَ الماديَّ للحُروف من خِلال مَلَكة الخَيال والتَّصوُّر للحَرْفِ أو مجموعات من الأحْرُف الَّتي تُكَوِّن كَلِمات مُعيَّنة، وإذا أراد المرء التَّأثير على الزَّمان يَلْزَم استِخْدام القِيَم العَدَدِيَّة للحُروف، وإذا أراد المرء التَّأثير على العالَمَ السَّماويِّ الرُّوحيِّ، يَلْزِم استِخْدام أصوات الحُروف المَنطوقَة أو

607- Beraishis Rabbah (Genesis Rabbah) 1:1
608- Sefer Yetzirah 2:5

الأسماء المَنطوقة، فكلُّ حَرْفٍ وكلُّ كَلِمة وكلُّ جملة في التَّوراة تَحتوي على معانٍ باطنيَّة خَفِيَّة، فتتحوَّل التَّوراة كلّها إلى اسم إلهيٍّ عِبْريٍّ.

فاسم الله الأعظم (Shem HaMephorash) هو الاسم الخَفِيُّ المُطابِقُ للطَّبيعة الإلهيّة الخَفِيَّة في ذاتها؛ أي: إنَّه في هذا الاسم تَتَّحِد الأُلوهة واللُّغة معًا، أو إنَّ الطَّبيعة الإلهيّة تتجلَّى لغويًّا، لا في كلمات الإله، وإنَّما في اسمه الخَفِيِّ، وبذلِكَ يُصبح للاسم قُدرات الإله ووظائفه نَفْسها، فهو ليس أداة الخَلْقِ، وإنَّما هو الخالِقُ ذاته، ومن ثَمَّ يُمكن استِدعاء قُدرات الإله عن طريق اسمه بِنِيَّةٍ استِعمالها في عالَمِنا كما استَعْمَلَ النَّبيُّ موسى اسم الله الأعظم لِشَقِّ البحر أثناء هُروبه بِبَني إسرائيل من فِرعَون وجنوده، فالنَّصُّ اليَهوديُّ «صلاة منسى المَلِك» يُناجِي الإله «الَّذي رَبَطَ البَحر بكَلِمة أمره، وخَتَمَ فمه باسمه المَخوف والمَملُوء مَجدًا».

لكن اختَلَفَ حُكماء اليَهود في تعيين هذا الاسم ما بينَ كَونِه اسمًا سِرِّيًّا مؤلفًا من (١٢) أو (٢٢) أو (٤٢) أو (٧٢) حَرْفًا، والأخيرة أشهرها. لكن يُجمِعُ الحُكماء الثَّلاثة الكِبار[٦٠٩] في التصوّف اليهوديّ على أنَّه اسم يهوه، فيقول إسحاق الأعمى: «انبَثَقَ الخَلْقُ والكَلام من حُروف اسم يهوه في صورة مُشابِهة لِظُهور شَجرة تُمَثِّل كامل الواقِع من جَذْرِ الاسم الواحد». وبالمِثل كَتَبَ موسى دي ليون: «يَنْبَثِقَ الوجود من الحقيقة الخلَّاقة لاسم يهوه». وكَتَبَ أبو العافية: «يَعْتَمِدُ وجود العالَمِ بأكمله على اسم يهوه، إنَّه بِداية جميع البِدايات ونِهاية جميع النِّهايات، وهو الاسم الواحد من كلِّ جوانبه... واعلَمْ أنَّ هذا الاسم المُبارَك يَشمَلُ جميع الأسماء الإلهيّة الأُخرى، وكلُّها تَنبَثِق منه». فاسم يهوه هو السّيفيروت الأوّل؛ التَّاج (الإرادة) باعتبارِه الوجود الَّذي هو؛ أي: أُولى التَّجلِّيات الظَّاهرة لـ عين- صوف الخَفِيّ.

وعلى الجانب الآخر، فباستِعمال اللُّغة العِبريَّة ونصوص التَّوراة يُهَيِّئ الإنسان نفسَه لاستِقبال النُّور الإلهيّ الَّذي يقوده إلى مَرحلة العِرفان والاتِّحاد بالإله اللَّانهائيّ المُحتَجِب. ووفقًا لِبَعض تصوُّرات التصوّف اليهوديّ، فإنَّ اليهود باستِمرارٍ يقومون بإعادة بناء هَيْكل (سُليمان) الَّذي تمَّ تدميره على يَدِ (نَبوخَذ نصر) بواسطة الصَّلاة اليوميَّة ودِراسة التَّوراة إذا أُجْرِيَتْ بصورة صحيحة[٦١٠].

609- Michael T. Miller, The Name of God in Jewish Thought, Routledge, New York, 2016 p. 101
610- Moshe Idol, «The Reification of Language» in «Mysticism and Language», p. 43

فالحُروف مِثلما هي حِجارة الكَون، هي أيضًا الحِجارة الَّتي يَبني بها الإنسان نَفْسَه كمَعْبَدٍ للإله، في أشَدِّ صُوَرِ الاتِّحاد العِرفانيِّ قوَّةً، وقد تَصِلُ أهميَّة الحِفاظِ على تعاليم التَّوراة إلى أنَّها السَّبب وراء الحِفاظ على بَقاء السَّماوات والأرض؛ لأنَّه من دون فعل ذلك سيَنْهار الكَون بأكمَله[611].

ومن ثَمَّ تنقَسِم القَبالة إلى ثلاثة تيَّارات أساسيَّة:

القَبالة العَمَليَّة السِّحريَّة: الَّتي تسعى إلى تَغيير العالَم، والتَّحكُّم في الأشياء، واستدعاء القُدرات السَّماويَّة.

والقَبالة الثِّيوصوفيَّة: الَّتي تسعى إلى فهْم العالَم السَّماويّ المُطلَق.

والقَبالة التَّأمُّليَّة: الَّتي تسعى إلى تحقيق الاتِّحاد العِرفانيِّ مع الإله. وفي حالة تلك الأخيرة لا تُعَدُّ اللُّغة مُجرَّد أداة لِوَصْفِ التَّجرِبَة الرُّوحيَّة ولحظة الاتِّحاد العِرفانيِّ، وإنَّما السَّبيل للوصول إلى تلك التَّجرِبة[612]. هذا الاتِّحاد العِرفانيّ أصبَحَ أُطروحة مُتكامِلَة على يَدِ الحاخام الإسبانيِّ إبراهيم أبو العافية Abraham Abulafia في القرن الثَّالث عشر الميلادي، الذي رأى أنَّ جَوهر اللُّغة العِبريَّة ليست الحُروف المكتوبة وإنَّما أصواتها المَنطوقَة؛ فكلُّ حَرْفٍ عِبريٍّ مَنطوقٍ هو اسم إلهيّ، ومن ثَمَّ استَخْدَمَ الجانب الصَّوتيَّ للُّغة العِبريَّة؛ لاستِقبال الرُّؤى والوَحي شِبْه النَّبويّ، وأيضًا لِلوصول إلى الاتِّحاد العِرفانيِّ مع الإله عبْرَ الاتِّصال بالعَقْلِ الفعَّال[613]. ولمَّا كانَتْ لحظة الوصول مُماثِلة للحظة الوَحي فإنَّ صاحِب تَجربة الاتِّحاد العِرفانيِّ يَصِلُ إلى مَنزِلَةِ النُّبوَّة؛ لِهذا عُرِفَ هذا التَّيَّار بالقَبالة النَّبويَّة، وهو مُستَمَدٌّ من رؤية فلاسفة المسلمين للنُّبوَّة.

وقد طَغَى هذا التَّيَّار على تيَّارات القَبالة الثِّيوصوفيَّة والسِّحريَّة، فأصْبَحَتِ اللُّغة سُلَّمًا لِلوصول إلى العالَمَ الإلهيّ من خِلال تَجربة روحيَّة بَدَلًا من مُحاوَلَة فَهْم ذلك العالَمَ الإلهيّ وتسخير قُدراته دُنْيَويًّا، فاقْتَرَبَتِ الصوفيّة اليهوديَّة من الصوفيّة الإسلاميَّة[614]. أيضًا تتشابه الطُّرُقَ الَّتي استخدمها أبو العافية لِلوصول إلى الاتِّحاد الإلهيّ مع حَلَقات الذِّكر الصُّوفيّ إلى حدّ كبير، مثل:

611- Pesachim 68b

٦١٢- لهذا تختلف الصوفيّة المسيحيَّة عن الصوفيّة اليهوديّة، فالصُّوفيَّة المسيحيَّة ترى اللُّغة سلبيَّة، وبالتَّالي تَعْتَمِد في الوصول إلى مرحلة العِرفان على تجاوُز اللُّغة. لكنَّ الصوفيّة اليهوديَّة ترى أنَّ اللُّغة إلهيَّة، وبالتَّالي تَعْتَمِدُ على اللُّغة في الوصول إلى مرحلة العِرفان.

٦١٣- هو المَفهوم الَّذي أخَذَه عن موسى بن ميمون، الَّذي أخَذَه بدَورِه عن فلاسفة المسلمين في رؤيتهم للتَّصوُّف العقليّ والنُّبوَّة.

614- Moshe Idol, «The Reification of Language» in «Mysticism and Language», p. 65

تَكرار نطْق الأسماء الإلهيّة مع التَّحكُّم في التَّنفُّسِ، كأنّها مجموعة من حَركات اليوجا، فالمرء يَجْذِبُ النُّور الإلهيّ إلى داخِلِه بِتَرْكيزِه على المَعنى الرَّمزيِّ لكُلِّ حَرْفٍ؛ أي: على السّيفيروت الإلهيِّ الَّذي يتجلّى من خلاله، ثمَّ يَلْزَم عليه إعادة ترتيب الحُروف في أشكال مختلفة مع نطْقِها والتَّركيز فيها[615]، فيقول: «اقرأ التَّوراة بالكامِلِ للأمام وللخَلْف، اسْفِكْ دمَّ اللُّغة».

يَمْنَحُ هذا التَّركيز النَّابع من القوَّة الرُّوحيَّة للصَّلاة لكُلِّ حَرْفٍ وَضْعًا أنطولوجيًّا مُحَدَّدًا، يَصْعَدُ به عاليًا إلى العالَمِ الإلهيِّ، فمن خِلال الحُروف يَحْدُث التِماس بين الأرضِيِّ والسَّماوِيِّ، وعند تلك اللَّحظة ومع التَّركيز في كلِّ الصُّوَر المُمكِنَة لِتلك الحُروف ترى ما وَراء الحُروف، وكأنَّها تتحدَّث إليكَ: «فترى كلَّ شيء وأنْتَ تَرْتَعِدُ خوفًا»[616]. ويُؤكِّدُ أبو العافية في كِتَاباتِه على كَوْن الإحساس بذلك الخَوْفِ العظيم هو الخُطوَة الأخيرة والأساسيَّة لِلوصول، يَعْقِبُها الإحساس بالمُتعَة والسَّعادة عند لحظة الوصول إلى الاتِّحاد.

يُقارِن أبو العافية لحظة الوصول إلى الاتِّحاد العِرفانيِّ بِلَحظة كَلام الإله مع النَّبيِّ موسى في سيناء، فنِداءُ الإله لِموسى لم يَكُنْ بصوت الإله، ولم يَكُنْ مصدره بين فُرُوع الشُّجَيرة، لكنَّه كان نِداءً بصَوت موسى نَفْسِهِ، ومن ثَمَّ فقَدْ سَمِعَه موسى في قَلْبِه، ولا يستطيع أن يَسْمَعَه أحد غيره حتّى لو كان حاضِرًا معه في تلك اللَّحظة، «فأنْتَ السَّائِل وأنتَ المُجيب رغم أنَّكَ تَظن أنَّ المُجيبَ شخص آخر مُختَلِف عنكَ، ويُجيبُكَ بِصوت مُختَلف عنك وبأفكارٍ مُختلفة عنك، يُخْبِرُكَ بالمَعرِفَة السِّرِّيَّة».

الفلسفة اليونانيَّة قبل سُقراط

يقول أرسطو في «الميتافيزيقا»: إنَّ اللَّاهوتيِّين في عَصرِهِ «يقولون بظُهور العالَمِ من الفَوضى أو اللَّيل». ويقول أفلاطون في الكِتَابِ العاشِر من مُحاوَرَة القوانين: إنَّ أقدَمَ الحِكايات الاثينيَّة «تحكي عن أصْلِ السَّماوات والعالَم، وعندما تمضي قليلًا بعد نقطة البِداية تَروي مولد الآلهة».

وهو ما يَظْهَر في قصيدة الشَّاعر هزيود Hesiod بعنوان «مولد الآلهة Theogony»، الَّتي يمكن اعتبارها سرديَّة الخَلْقِ الإغريقيَّة، على الرغم من أنَّها في الحقيقة قصَّة أدبيَّة تروي كيفيَّة وصول زيوس إلى السُّلْطَة، والَّتي بحُكْمِ أنَّها قصَّة مَلْحَمِيَّة في قالِبٍ شِعْرِيٍّ، فإنَّ بناءها

615- Moshe Idel, Mystical Experience in Abraham Abulafia, State University of New York Press, New York, 1988, p. 39
616- Ibid., p. 75

الدِّراميّ يحتاج إلى الآلهة الظَّاهرة فحسب، لكن في مُقدِّمتها ذَكَرَ هزيود: «في البِداية جاءت الفوضى Chaos إلى الوجود»[٦١٧]، إلَّا أنَّه يُقدِّم تفسيرًا لِكَيفيَّة هذا الظُّهور. ويقول أرسطو: إنَّه تمَّ إسباغ صورة ميثولوجيَّة أسطوريَّة على الإلهيّ؛ «للتَّأثير على العَوَام، ولتصبح أداة دستوريَّة ونفعيَّة، فقالوا: إن هذه الآلهة بشريَّة في الشَّكْلِ أو مثل بعض الحيوانات الأُخرى»[٦١٨].

أمَّا الأورفيَّة: الدِّيانة الَّتي تُنسَبُ إلى الشَّاعر والموسيقيِّ الأسطوريِّ أورفيس Orpheus، فقد وَصَلَنا منها أربع قِصَص مختلفة للخَلْقِ، تختلف إلى حَدِّ التَّعارُض، ثلاث منها وصلت عَبْرَ نصوص الأفلاطونيِّين الجُدُد في القرن السَّادس الميلاديّ، ويُمكِن القول إنَّها إعادة ترتيب لقصيدة هيزود مع إضافة عناصر من الأساطير الشَّرقيَّة[٦١٩]، ولكنَّه من الصَّعب الفَصْل بين التَّأويل الأفلاطونيّ الجديد لسرديَّة الخَلْقِ بما يَحمِلُه من دلالات على الإله المُحتَجِب وبين مُحتوى السَّرديَّة الأورفيَّة الفعليَّة. على أيَّة حال يُخبِرُنا أحد تلاميذ أورفيس، ويُدعَى ميساوس Musaios: أنَّ خُلاصة التَّعاليم الأورفيَّة هي «كلُّ شيء يأتي من الواحد، وينتهي إلى الواحد».

لكن الجَدير بالذِّكْرِ في دِراستنا هُنا أصالَة التَّعبيرات الأورفيَّة الَّتي تمَّ استخدامها للدَّلالة على الإله المُحتجِب. فعلى سَبيل المِثال، يقول: «أما المبدأ الأوّل فيتركه أورفيس بدون أن يُعبِّرَ عنه بحيث يكون صَمْتُه إعلانًا لطبيعته الَّتي لا يُمكِن أن تُوصَف»[٦٢٠]. وأيضًا في وَصْفِ الإله بروتوجونس Protogonus [إله النُّور والحياة الأورفيّ]، يقول: «أوّل الآلهة الَّتي يمكن التَّعبير عنها، والَّتي تَقْبَلُها الآذان البَشَريَّة»؛ ولهذا يمكن القول إنَّ الميثولوجيا الدينيّة الإغريقيَّة كانت تُمثِّل المبدأ الأوّل بالفوضى المُظلِمة، وهو ما قال به أرسطو صراحةً[٦٢١].

ولقد حاولَ فلاسفة الإغريق من قديم الأَزَلِ الوصول إلى نُقطة البِداية أو ما يُسمُّونَه: بـ (الإغريقيَّة) «archê»، بَدَلًا من ذلك الفراغ المجهول تمامًا، وبَدَلًا من الآلهة شديدة الشَّخصانيَّة الَّتي تَزْخَرُ بها الميثولوجيا الإغريقيَّة، لكن المُشكلة الَّتي تُواجِهنا في الوصول إلى حقيقة آرائهم هي أنَّ ما يَصِلُنا منها يكون دائمًا في صورة شَذَرَات بطريقة غير مباشرة عَبْرَ فلاسفة آخرين. فعلى سَبيل المِثال: تَصِلُنا أقوال طاليس Thales عَبْرَ أرسطو، وفي حين أنَّ

617- Hesiod, Theogony, 104
618- Aristotale, Metaphysics, 1074b.1
٦١٩- في سردِيَّتَين من الأربعة، يُوضَع الزَّمن الأَزَليّ قبل الفَوضى، أمَّا الثَّالثة فتبدأ وقد أصبح (زيوس) ملكًا للآلهة، أمَّا الرَّابعة فتبدأ بمبَدأ سلبيٍّ صَراحةً.
620- M. L. West, The Orphic Poems, Clarendon Press, Oxford, 1983, p. 178
621- Aristotle, Metaphysics, 12.1071b

أرسطو يُخبرُنا في (الميتافيزيقا) بتَصريح طاليس أنَّ «الأرض تَسْتَقِرُّ على الماء»، إلَّا أنَّ أرسطو هو مَن يُفسِّر ذلك بقولِهِ إنَّ طاليس يقول: إنَّ الماء هو العِلَّة المادِّيَّة وراء كلِّ شيء، في حين أنَّ سمبليكوس Simplicius لا يُؤَوِّل قول طاليس وإنَّما يُخبرُنا فقط أنَّه رُبَّما أخَذَ أطروحته من المصريِّين[٦٢٢]، وبالتَّحديد مفهوم مياه الأزَلِ والنُّو، وهي علّة مادِّيَّة وفاعلة في آنٍ واحد؛ ولهذا فإنَّ ما وَصَلَنا من طاليس لا يُخبِرُنا شيئًا عن صِفات هذا الماء بِوَصْفِهِ المبدأ الأوَّل، ولا بكَيْفِيَّةِ نُشُوءِ الخَلْقِ منه.

لكن ما يُمكننا قوله هو: إنَّ الفلاسفة ما قبل السُّقراطيِّين حاولوا تقديم تفسيرات شِبْه طبيعيَّة للعِلَّةِ المادِّيَّة، مثل: حال الماء عند طاليس، والَّذي ليس ماء كالماء المُعتاد، أو كحال الهواء عند أنكسيمانس Anaximenes (٥٨٦ – ٥٢٦ ق.م)، والَّذي ليس هواء كالهواء المُعتاد، أو كحال النَّار عند هيراقليطس Heraclitus والرّواقيِّين، والَّتي ليست نارًا كالنَّار المُعتادة، ومن ثَمَّ يَظْهَرُ جانب إلهيٌّ في تلك العِلَلِ المادِّيَّة [درجة من الغَيْرِيَّة مُتَمَثِّلة في كَونِها غير طبيعيَّة]، وهو ما يَتَعاظم حين نأخذ في الاعتبار أنَّها أيضًا كانت عِلَلًا فاعِلَة، رغم اعتِقادِهم أنَّ الزَّمن حاكِمٌ لها ولأفعالِها، ويتَّحِد هذان الجانِبان في لَفْظِ المبدأ.

فخَليفة طاليس، أناكسيماندر Anaximander (٦١٠ – ٥٤٥ ق.م)، أوَّل مَن أشارَ في بَحْثِهِ إلى الـ (archê) بوضوح، فقال بأنّه الأبيرون «apeiron»، وهي كَلِمَة يونانيَّة بمعنى: «الَّذي لا حَدَّ له» أو اللَّانهائيّ، ورغم أنَّ أناكسيماندر لم يُحَدِّدْ طبيعة الأبيرون إلَّا أنَّ ما وَصَلَنا من شَذَراتٍ عنه تُخْبِرُنا أنَّه واحِد فاعِل [مُتَحَرِّك]؛ لأنَّه مَصْدَرُ نُشُوءِ العناصر المادِّيَّة والعالَم وحتَّى الآلهة، فمنه تنشأ المَوجودات وإليه تعود وفْقَ مبدأ العَدَالة[٦٢٣]، والحِفاظ على الاتِّزان الطَّبيعيِّ، وهو لانهائيٌّ في المكان، وأزَليٌّ في الزَّمان، إلهيٌّ «ليس وراءه بداية، وإنَّما هو بداية كلّ الأشياء»، وهو أيضًا غير مُحَدَّد؛ لأنَّه مَصْدَرُ كلِّ الصِّفات والثُّنائيّات المُتعارِضَة في العالَم دون أنْ يَفْنيه تعارُضُها معًا، ومن ثَمَّ فهو ليس كأيِّ شيء مَوجود في هذا العالَمَ المَلموس، وإلَّا كانت طبيعته المَلموسَة ستَطْغى على كلِّ شيء في هذا العالَمَ. والحقيقة أنَّ الأبيرون يَقتَرِبُ كثيرًا من صورة الفراغ الآسيَويِّ بوَصْفِهِ بَحْر الإمكانيّات الوجوديَّة المُتضادَّة، والَّذي يَخرُج منه كلُّ تَحقُّق وجوديٍّ، ويَحفَظُ الاتِّزان الطَّبيعيّ.

622- Richard D. McKirahan, Philosophy Before Socrates, Hackett Publishing, Indianapolis, 2010, p. 28
623- Ibid., p. 43

ومع فيثاغورس (٥٧٠ – ٤٩٥ ق.م) أخَذَتِ العِلَّةُ الأُولى منحًى تجريديًّا رِياضيًّا، فتقولُ أطروحة الفيثاغورسيِّين: إنَّ الأعداد نَسِيجُ الوجود وجوهره، وإنَّ المَوجودات والظَّواهر الكَونيَّة كلّها عبارة عن علاقات ونِسَبٍ رِياضيَّة تَظْهَرُ كأعداد صحيحة أو كَسْرِيَّة، ومن ثَمَّ تُوضِّحُ خصائِص هذه المَوجودات، فيَنْقُل عنهم أرسطو قولهم: «عناصر الأعداد إمَّا زَوجيَّة أو فرديَّة، وهذه الأخيرة مُتناهية، أمَّا الأُولى فلا مُتناهِية، والواحد يتكوَّن منهما معًا؛ لأنَّه زوجيٌّ وفرديٌّ، ثمَّ تنشأ منه الأعداد، والأعداد تُكَوِّن الكَون بأكمَلِه»[٦٢٤]. هذان المبدآن الفيثاغورسيَّان يُمثِّلان أزواجًا من المُتضادَّات؛ فالفرديُّ هو المُتناهي، هو الوِحْدَة، هو الذَّكَر، هو السُّكون، هو الاستِقامة، هو النُّور، وهو الخَير، في حين أنَّ الزَّوجيَّ هو اللَّامتناهي، هو الكَثْرة، هو الأُنثى، هو الحَرَكة، هو الاعوِجاج، هو الظَّلام، وهو الشَّرُّ، ومن امتِزاجِهما يَظْهَرُ الموناد onad [الواحد] الَّذي لا يَفْتَقِرُ إلى شيء، وفي الوقت نفسه يَحوي إمكانيَّة وجود كلِّ شيء، فلا تَحقُّق لشيء إلَّا به.

ويَنقُلُ لنا يمليخوس Iamblichus وَصْفَ الفيثاغورسيِّين للواحِدِ[٦٢٥]، فيقول: «إنَّهم يُطلِقُون عليه اسم: (الفَوضى)، الوالِد الأوَّل عند هزيود؛ لأنَّ (الفوضى) تُنْتِجُ كلَّ شيء آخر كما يَفعَل (الموناد)، يُعتَقَدُ أيضًا أنَّه (مَزِيجٌ) و(مَزْجٌ) و(غُموضٌ) و(ظَلامٌ)، وذلِكَ بسبب الافتِقار إلى القُدرة على التَّعبير وعلى تمييز ما قد يَخرُج منه... إنَّ العَلامَة المُمَيِّزَة لـ (الموناد) هي رَمز كَوْنِهِ مَصْدَر كلِّ الأشياء... فأطْلَقوا عليه أيضًا اسم: (العَقْل)؛ لأنَّهم شبَّهوه بالحِكْمَة الأخلاقيَّة باعتِبار أنَّ ما هو صَوَاب هو واحِد، كما أطْلَقوا عليه أيضًا: (الوجود)، (عِلَّة الحقيقة)، (البسيط)»[٦٢٦]، ومن الموناد تَظْهَرُ الأعداد والمَوجودات الكَونيَّة أجمَعُها.

أمَّا أعلى درجات التَّجريد الإلهيّ في الفلسفة ما قبل السُّقراطيَّة، فنَجِدُها عند زينوفانيس Xenophanes (٥٧٠ – ٤٧٨ ق.م)، ورُبَّما يَرْجِعُ هذا لِكَونه شاعِرًا أكثر من كَوْنِه فَيْلَسوفًا طبيعيًّا، ومن ثَمَّ فقد اهْتَمَّ بمَوضوعات فلسفيَّة من نوعيَّة مختلفة عمَّا اهْتَمَّ به سابقوه، مثل: كيفيَّة اكتِساب المَعرِفة، والطَّريقة الصَّحيحة للحياة، فانتقد آلِهة الأولمب لِعِدَّة أسباب، أهمُّها:

624- Ibid., p. 101

٦٢٥- يَلزَم أخْذُ وَصْفِ (يمليخوس) هُنا بِحَذَر؛ لأنَّه ينتَمي إلى تيَّار (الفيثاغورسيَّة) الجديدة الَّتي اختَلَطَتْ بـ(الأفلاطونيَّة) الوسيطة والمُحدَثَة، وبعد أن أضاف إليها هو نَفْسُهُ عناصر هَرْمسيَّة أيضًا، فغلَبَ على وَصْفِهِ اللَّاهوت السَّلبيُّ بِقَدرٍ أكبر ممَّا كان يقول به (الفيثاغورسيُّون) القُدامى على أغْلَبِ الظَّنِّ.

626- Iamblichus, The Theology of Arithmetic, Trans. Robin Waterfield, Phanes Press, Michigan, 1988, P. 39

شِدَّة شَخْصانِيَّتِها الَّتي تَجْعَلها أقرب إلى البَشَر ذَوِي القُدرات الخارقة معنويًّا وجَسَديًّا من كَوْنِها آلهة، كما انتقَدَ أيضًا كَوْنَها لها بِداية وكَوْنَ عديد أفعالها لاأخلاقيَّة كما تُصَوِّرُها سرديَّات هومر وهزيود، وفي هذا السِّياق قال جُمْلَتَه الشَّهيرة: «لكن إذا كانت الثِّيران أو الخيول أو الأُسُود لها أيدٍ، أو كانت قادِرة على الرَّسْم وإنجاز الأعمال نَفْسِها الَّتي يقوم بها البَشَر، فإنَّ الخُيُول كانت ستَرْسُمُ الآلهة بحَيث تُشبِهِ الخُيول، وكانت الثِّيران ستَرْسُمُهم مثل الثِّيران».

من ثَمَّ كان تَصَوُّره للإله يَعتَمِد على نَفْي التَّصوُّرات السَّابقة، وهو ما يَظْهَرُ بِوَصْفِهِ أوَّل استِخدامات اللَّاهوت السَّلبيّ في الفلسفة الإغريقيَّة، إذ قال: «إنَّه واحد، أعظم من جميع الآلهة والبَشَر، وليس كمثل البَشَر الفانِين في الصُّورة أو الفِكْرِ على الإطلاق... يبقى دائمًا في نَفْسِ المكان بدون أن يَتَحرَّك على الإطلاق... لكنَّه يَهُزُّ [يُحَرِّكُ] كلّ الأشياء بواسطة فِكْرِه بدون أيِّ جُهْدٍ»(٦٢٧).

لهذا يَعود إلى بَيان عَجْزِ المَعْرَفَة البشريَّة عن مَعْرِفَة الآلهة، فيقول: «لم يرَ ولن يَعْرِفَ أيّ إنسان الحقيقة الصَّافية فيما يتعلَّق بالآلهة، وبكلِّ ما أتحدَّثُ عنه؛ لأنَّه حتّى لو قال ما قد قُلْتُه، يظلُّ مُفْتَقِرًا إلى المَعْرِفَة فيما يتعلَّق بذلك، ففي كلِّ الأحوال يظلُّ قوله رأيًا مُصاغًا»(٦٢٨).

هيراقليطس

كمُعظم فلاسفة مرحَلة ما قبل سُقراط، لم يَصِلْنا من هيراقليطس (٥٣٥ – ٤٧٥ ق.م) إلَّا (١٢٦) شَذَرَة غير مُكتَمِلة، كما أنَّ بعضها وَصَلَ إلينا عَبْرَ فلاسفة آخرين، حتّى إنَّ أشهَرَ عِباراته المُتداولة: «إنَّكَ لا تَنْزِلُ نَفْسَ النَّهر مرَّتَين» لم تَصِلْنا منه مُباشرة، بل وَصَلَتْ إلينا عن طريق أفلاطون في مُحاوَرَة (كراتيلوس)، وهو ما يُشَكِّل عَقَبَة في تقديم تفسير نهائيّ لأطروحاته فتعدَّدَت تأويلات شَذَرَاته.

لكنَّ الثَّابِت لدينا أنَّ هيراقليطس هو صاحِب أطروحة اللُّوجوس الَّتي ذَكَرَها في مُقدِّمة كِتَابه المَفقود «عن الطَّبيعة On Nature»، والَّتي وَصَلَتْنا كشَذَرَة تقول: «كان اللُّوجوس مَوجودًا دَومًا، لكنَّ النَّاس كانوا دائمًا عاجِزين عن فَهْمِه قبل وبعد السَّماع به لأوَّل مرَّة على الرّغم من أنَّ كلَّ الأشياء تَحْدُثُ وفقًا له»(٦٢٩)[١]. وفي شَذَرَة أُخرى يصَفُ اللُّوجوس بأنَّه «الواحد الحكيم، الَّذي يُقبَلُ ولا يَقبَلُ أن يُسمَّى بـ (زيوس)»[٣٢].

627- Richard D. McKirahan, Philosophy Before Socrates, p. 61-62
628- Ibid., p. 67
٦٢٩ – يَعقَب كلُّ نَصٍّ مُتَرجَم رَقَم الشَّذَرَة وفقَ التَّرقيم المُعتاد لشَذَرات هيراقليطس [DK B1-126].

إذا نَظَرْنا في شَذَراته نَجِدُ أنَّه يُمكِن الرَّبط بين اللُّوجوس والنَّار الإلهيّة [لا عنصر النَّار]؛ لأنَّ دَور النَّار كما يتصوَّره هيراقليطس هو نَفسه دور اللُّوجوس عنده، فنَجِدُه يقول: إنَّ الرُّوح قَبَسٌ من تلك النَّار، وهي أيضًا قَبَسٌ من اللُّوجوس، ومن ثَمَّ لا يُمكن الوصول إلى حُدود الرُّوح، كما أنَّ مِقدار اللُّوجوس الَّذي بها ليس ثابتًا، فهو يَزيد ويَنقُص وفْقَ التَّطوُّر العَقلانيّ للإنسانِ.

ولَمَّا كانت النَّار مُرتَبطة باللُّوجوس كما ترتَبِط بالصِّراع، تُصبِح طبيعة الكَون هي الصِّراع الَّذي يُحقِّق العدل، كحال اعتِماد استِقرار الكَون على تحوُّل العناصر وتغيُّر المَوجودات، أي على الصَّيرورة المستندة إلى مبدأ وِحدَة الأضداد، حيثُ تَظْهَرُ الأضداد من بعضها البعض.

تقول إحدى الشَّذَرات: «الأشياء كلٌّ كامِل وغير كامِل»[١٠]، أيّ إنَّ العلاقة بين الأجزاء والكلّ علاقة مُعقَّدة، فإذا نَظَرْنا إلى الكلِّ فسَنَرَى وِحدة واحدة، وإذا نَظَرْنا إلى الأجزاء فسَنَرَى التَّعدُّد، والكلّ يَعْمَلُ نتيجة تكامُل الأجزاء، وطبيعة كلّ جزء تَظْهَرُ في عَمَلِ الكُلّ، فما قد يبدو للوَهلة الأُولى ضِدٌّ لشيء ما وفْقَ منظور مُعَيَّن قد يتطابقان وفْقَ منظور آخر، وهو ما يَنْطَبِقُ على مَفهومَيّ الهَويَّة والاختلاف أيضًا، فالأشياء تَبْرُزُ بمَعْرِفَتنا لأضدادها؛ لأنَّ الغَرَض من الكلمات والمفاهيم هو تمييز الأشياء، ولهذا فإنَّه حتّى الهَويَّة تَظْهَرُ من الاختلاف.

فيُمكننا القَول بأنَّ اللُّوجوس: هو مبدأ كَونِيٌّ عامٌّ واحد يَحْكُمُ كلّ ما يَحْدُث بنِظام، فهو العِلَّة الخَفِيَّة وراء التَّنوُّع الهائل في الظَّواهر؛ ولهذا فإنَّ اللُّوجوس، مثل: الإله السَّلبيّ، «يُحِبُّ الاحتِجاب» [١٢٣]. إن طبيعة اللُّوجوس طبيعة خاصَّة تتعارَض مع المفاهيم المُعتادة في عالم الظَّواهر، ومن ثَمَّ كان لِزامًا على هيراقليطس استِخدام اللُّغة بشَكل يختلف عن استِخدام اللُّغة الاعتياديَّة في عالَم الظَّواهر حتّى يَتَسَنَّى له بَيان طبيعة اللُّوجوس الحقيقيَّة. وقد اعتَمَدَ اللُّوجوس على آليَّتَين أساسيَّتَين:

الكثافة اللُّغويَّة: قدرته على ضَغْطِ عدَّة دلالات في كَلِمة واحدة أو في عبارة واحدة. والصَّدى اللُّغوي: قدرته على استِخدام تعبير لاستِحضار تعبير آخر(٦٣٠)، فجاءَت لُغته صوفيَّة غارِقة في الغُموض، والتَّناقُضات، والمَجازات، والأحاجِي؛ لأنَّها مُحاوَلة لُغويَّة للتَّعبير عمّا هو خارِج اللُّغة؛ أي: مُتجاوِزَة لحُدود اللُّغة.

630- Charles H. Kahn, The Art and Thought of Heraclitus, Cambridge University Press, 1979, p. :89

يُجمِّلُ هيراقليطس كلماته بطبَقات من المعاني الَّتي تحتاج إلى تَنْقيب عقليٍّ حتّى يمكن الوصول إلى معانيها الحقيقيَّة، وكأنَّنا أمام لُغزٍ نَسعى إلى الوصول إلى حَلِّه، وأيّ مُحاوَلة للاكتِفاء بالتَّفسير الظَّاهر المُباشر لشَذَرَاته ستُعطي معنىً خاطئًا تمامًا؛ ولهذا يَصِفُ مُؤرِّخو الإغريق أسلوبه بأنَّه «غامض» و«مَليء بالأحاجِي»، وأنَّ كِتَابَه «طريق صعب مُظلِم» يُغرِقُ كلّ مَن يقرؤه(٦٣١).

ولهذا يُشير هيراقليطس بِوضوح إلى أُسلوب العَرَّافة في (دلفي)، الَّتي تُعطي نصائحها بأسلوب غير مُباشر كالأحاجِي [٩٣]؛ لأنَّ المعنى المقصود من كلماتها دائمًا ما يكون مُختَلِفًا عن المعنى المُباشر الظَّاهر الَّذي نَصِلُ إليه من التَّفسير الحَرْفيِّ للكلمات، فنصائح العَرَّافة إشارات تحتاج منَّا كي نُفسِّرها تفسيرًا صحيحًا تَجاوُزَ التَّفسير الظَّاهريّ المُباشَر؛ لِنَصِل إلى المعنى المُختَفِي تحت سَطْحِ اللُّغة، وهو ما يحاول هيراقليطس فِعْلَه، بل وقد رُوِيَتْ عِدَّة أساطير تربط موته بأسلوبه الغامض، فتقولُ: إنَّه كَرِه البَشَر، فهامَ على وجهه في الجبال يأكل الأعشاب، حتّى أُصِيْبَ بِداء الاستسقاء (تَجمُّعُ السَّوائل داخل الجسم)، فعادَ إلى المدينة ووَضَعَ أُحجِيَة للأطبَّاء، تقول: «هل يُمكِنكم أن تُسَبِّبوا جفافًا بعد مَطَر شديد؟»، ولكن فَشِلَ الأطبَّاء في فَهْمِ أُحجِيَته، فدَفَنَ نَفْسَه في حَظيرة بَقَر مُتَوَقِّعًا أنَّ السَّماد الدَّافئ سيُجَفِّفُ الرُّطوبة داخل جسمه، لكنَّ المُحاوَلة باءَت بالفَشَل، فمات.

فمن الأمثِلة الَّتي يُقدِّمها هيراقليطس في شَذَراته: أُحجِيَة الأطفال لـ هوميروس [٥٦]. تقول الأسطورة: إنَّه عندما كان هوميروس على جزيرة (إيوس) في أثناء رحلته لـ (أثينا)، صادَفَ بعضَ الصِّبْيَة الَّذين كانوا يعْمَلون صَيَّاديّ سمك، فسَألَهم: ما الَّذي معهم؟ فأجابوه بالأُحجِيَة التَّالية: «لقد تَرَكْنا ما رأيناه وأمْسَكْناه، أمَّا ما لم نَرَه ولم نُمْسِكْه فهو معنا».

لم يَسْتَطِع هوميروس حلَّ الأُحجِيَة؛ لأنَّه كان يُفكِّر في السَّمك، مع أنَّ الحلَّ كان القَمْل، ثمَّ تَذَكَّر نُبُوءة عَرَّافة (دلفي) الَّتي كانت قد قالت له: «احذَرْ أَحاجِي الصِّبْيَة الصغار»، فعَلِمَ أنَّ نهايته قد دانَتْ، ورَثَى نَفْسَه بقصيدة قبل أن يَتَعَثَّر في طين الطَّريق ويَسقُط مَيْتًا، وفْقَ الأسطورة، والمغزى الَّذي يريد هيراقليطس بَيانه من تِلْكَ القصَّة: هو تَشْبِيْه فَشَلِ أَحَد أَحْكَم رِجال الإغريق في حلِّ أُحجِية ذات حلٍّ واضح بِفَشَلِ الكَثيرين في مَعْرِفَة حقيقة العالَم المَرئيِّ.

631- Diogenes Laërtius, Lives and Opinions of Eminent Philosophers, Book IX, Chapter 1

لكن بما أنَّ اللُّوجوس مبدأ عقلانيّ مَوضوعِيّ، فإنَّنا نَستَطيع فَهمَه بحُكم كَونِنا عقلانيِّين نتيجةً لِكَون أرواحنا قَبَسًا من اللُّوجوس، ولكنَّ فَهمه ليس حَتْمِيًّا، فقد يَختارُ البَشَر ألَّا يستَمِعوا إليه، وألَّا ينتَبِهوا إلى وجوده[٦٣٢]، وأن يَكْتَفوا بآرائهم الذَّاتيَّة الخاصَّة الَّتي يعتبرها هيراقليطس مَحضَ هُرَاء؛ لأنَّها بعيدة عن الحقيقة المَوضوعيَّة الكامِنة في سماعنا لـ اللُّوجوس؛ ولهذا يتفاجأ النَّاس بمُجرَيات الواقِع لِجَهْلِهِم بـ اللُّوجوس، وهي الأُطروحة الَّتي تَنْعَكِسُ على اللُّغة أيضًا، فيَرَى هيراقليطس أنَّ البَشَر لا يَعرِفون كيف يَسمعون اللُّوجوس، ومن ثَمَّ لا يعرفون كيف يتكلَّمون بِشَكْلٍ صحيح[٦٣٣]؛ لأنَّ اللُّغة إذا تمَّ استِخدامها بشَكْلٍ صحيح ستُمثِّل الواقِع بطريقة صحيحة، وتَعكِس طبيعة الأشياء الحقيقيَّة، ومن ثَمَّ كان وَصْفُ هيراقليطس هؤلاء بأنَّهم «برابرة»[١٠٧][٦٣٤].

لكي تَرَى الحقيقة بِشَكْلٍ صحيح، وتَسْمَع اللُّوجوس بِشَكْلٍ صحيح لابُدَّ وأن تُفكِّر في طريقة عقلانيَّة، وهذا لن يَحْدُث إذا لم تتحدَّثْ اللُّغة الصَّحيحة، لُغة اللُّوجوس. فكَلِمَة لُوجوس لها معنيان: العقلانيَّة والكَلِمَة، كحال ارتباط العقلانيَّة [التَّفكير الموضوعِيّ الصَّحيح] بالتَّعبير اللُّغويِّ الصَّحيح، بوصفهما وَجهين لَحقيقة الواقِع، وكشَرْط ضروريّ للفِعل الصَّحيح في الواقِع، فاللُّوجوس ليس مُجرَّد مبدأ وَصْفِيّ، وإنَّما هو أيضًا مبدأ مِعياريّ (ماذا يجب أن تَفْعَل؟). ومن ثَمَّ نخلصُ في الأخير إلى أنَّ اللُّوجوس وِحدة ميتافيزيقيَّة من العقلانيَّة المَوضوعيَّة، واللُّغة، والنِّظام الطَّبيعيّ، والحوادِث، والأفعال، والقَوانين[٦٣٥]، أي إنَّه هَيكل النِّظام الإلهيّ المَوضوعيّ للواقِع والعالَم والمَوجودات وما بينها من علاقات، وقد يَصِلُ في تأويلات مذْهَب وِحْدَة الوجود إلى أنَّ اللُّوجوس هو الإله ذاته، وهي الأطروحة الرَّواقيَّة.

632- Richard D. McKirahan, Philosophy Before Socrates, p. 129

633- Richard D. McKirahan, Philosophy Before Socrates, p. 114

٦٣٤ – استخدَمَ الإغريق لَفظَ (βάρβαρος – barbarous) بمعنى: «الَّذي كلامه هرَاء»؛ للإشارة إلى جَميع الشُّعوب غير النَّاطِقة باللُّغة اليونانيَّة، بما في ذلك المِصريِّين والفُرس، بِغَرَض التَّأكيد على غيريَّة الإغريق؛ لأنَّ كلام غيرهم كان يَبدو لهم غير مفهوم وكأنَّه هرَاء، ثمَّ انتقَلَ اللَّفظُ إلى عِدَّة لُغات، مثل: الإنجليزيَّة على سَبيل المِثال، وهو استِخدام مُشابِه جدًّا للَفظِ (أعجَمِيٌّ) في اللُّغة العربيَّة، الذي يُشير إلى الأخرَس أو إلى كلِّ مَن لا يَنطِقُ بالكلام الفَصيح [العربيَّة]، ومن ثَمَّ كانت البَهيْمَة عَجماء، فأصبَحَ لَفظُ (أعجَمِيٌّ) يُشير إلى كلِّ مَن هو ليس بعربيّ. فاللُّغة هي المعيار الأوَّل لِبَيان الغَيريَّة، ومن ثَمَّ كانت أساس الثَّقافة. ثمَّ حَمَلَ اللَّفظُ لاحِقًا دلالة اللَّاعقلانيَّة؛ لأنَّ جَميع الحَضارات كانت تَنظُرُ إلى العَقلِ واللُّغةِ بِوَصْفِهما وَجهان لِعِمْلَةٍ واحدة، ولا أبلغ من كلمة (لوجوس) بِوَصْفِها مِثالًا على هذه النَّظرة.

635- Enrique Hülsz, «Heraclitus on Logos» in «Doctrine and Doxography Studies on Heraclitus and Pythagoras», Edit. David Sider and Dirk Obbink, De Gruyter, Germany, 2013, p. 282

والحقيقة أنَّه لم تُسيطِرْ كَلِمَة على الحضارة الغربيَّة بقَدر كلمة لُوجوس، الَّتي تعني في اليونانيَّة: العقلانيَّة والكَلِمَة والخِطاب، وهي كَلِمَة صعبة التَّرجمة إلى اللُّغات الأُخرى؛ لأنَّها تربِط بين العَقْل واللُّغة معًا، حتَّى إنَّها أصابَتِ القِدِّيس جيروم بخَنْقٍ شديد عندما أراد تَرجَمة العَهْدِ الجديد إلى اللَّاتينيَّة. كما تَظْهَرُ إشارة أدبيَّة إلى صعوبة تَرجَمة كَلِمة لُوجوس في مسرحيَّة «فاوست» لـ جوتة، حيث واجَهَ فاوست صعوبة شديدة في ترجمتها إلى الألمانيَّة، فرَفَضَ أن يُترجِمَها بمعنى «كلمة»، ورَفَضَ أن يُترجِمَها بمعنى «فكر»، ورَفَضَ أن يُتَرجِمَها بمعنى «قوَّة»، وفجأة خَطَرَ بباله أن يُترجِمَها بمعنى «فِعْل».

كما يُخبِرنا التَّاريخ الإغريقيّ للكَلِمَة بأنَّها قد ظَهَرَت في مَلْحَمَتَي هوميروس، الإلياذة والأوديسة، مرَّتَين: مرَّة بمَعنى (كَلام)، ومرَّة بمَعنى (غَرَض الإقناع)، وأنَّ السَّفسطائيِّين استعمَلُوها للدَّلالة على الحجاج، واستَعْمَلَها أفلاطون للإشارة إلى الحُجَّة العقلانيَّة الموضوعيَّة كأساس للمَعْرِفة بالحقيقة، وهو استِعمال سارَ على نَهْجِه أرسطو في تَصنيفه لـ اللُّوجوس: (الإقناع بالحُجَّة العقلانيَّة) كأحَد أنواع الإقناع الثَّلاثة، بالإضافة إلى (باثوس): (الإقناع بإثارة عاطِفة المُستَمِع)، و(إيثوس): (الإقناع بحُجَّة أخلاقيَّة شخصيَّة المُتكَلِّم)، ولمَّا كان الإقناع بالحُجَّة العقلانيَّة يحتاج إلى أساس عقلانيٍّ صحيح في التَّفكير، فقد كانت تلك بِذْرَة المَنطِق عند أرسطو.

أفلاطون

مع بارمنيدس Parmenides بَدَأت الأُطروحة الفلسفيَّة تأخُذُ طابعًا استِدلاليًّا، فنَجِدُهُ في قصيدته الَّتي يَنْقُلُ لنا فيها ما تَلَقَّاه من وحي من آلهة مَجهولة الهَويَّة، يقولُ: العَدَم غير موجود؛ ولهذا لا شيء يأتي من العَدَم، فكلُّ شيء يأتي من شيء، وأيضًا لا شيء يذهَبُ إلى العَدَم، بل إنَّه لا يُوجَد فواصِل بين المَوجودات؛ لأنَّها ستكون بِمنزلة عَدَم [نفيّ للوجود]، ومن ثَمَّ فالوجود ليس له بِداية ولا نِهاية، ومن ثَمَّ فهو «أزَليٌّ، أبَدِيٌّ، تامٌّ، فريد، ثابِت [لا يتغيَّر ولا يتحرَّك، كامِل لا يَفتَقِر إلى شيء]... واحِد»، وطبيعته هذه تَحْكُمُه بالضَّرورة، فالتَّغيُّر الَّذي يُدرِكه النَّاس حِسِّيًّا وَهْمٌ سَواء أكان هذا التَّغيُّر تَكَثُّر أم حركات النُّشوء والاضمِحلال؛ ولهذا كان التَّأويل الشَّائع للواحِد عند بارمنيدس هو كَونه أحد صُوَر مَذهَب وِحدة الوجود المُطلَقة من خلال المُساواة بين الوجود والمَوجودات، وبما أنَّه لا يُمكِنُنا التَّفكير في العَدَم، فإنَّ «الوجود والفِكْر واحِد»[٦٣٦].

636- Richard D. McKirahan, Philosophy Before Socrates, p. 146

لكن من خِلال مُساواته بين الفِكْرِ واللُّغة والوجود، واجَه بارمنيدس مُشكِلَتَين:

المُشكِلَة الأُولى: استِغلال السَّفسطائيِّين للفَجوة بين التَّحقُّق الواقِعيّ والإمكان العَقليّ؛ لإثبات وجود مُختَلَفِ القضايا غير الموجودة واقِعيًّا بواسطة إمكانيَّة التَّفكير فيها، وهو ما يتناقَض مع الواقِع، ومن ثَمَّ يتساوى الصَّواب والخطأ.

أمَّا المُشكِلَة الثَّانية: فهي نتيجة لنَفي بارمنيدس للكلام، والتَّفكُّر في المُمكِنات وليس المُستحيلات فحَسْب، فإنَّ أُطروحته تنفي أيّ إمكانيَّة مَنطِقيَّة لِنَمَطٍ وجوديٍّ مُختَلِف، وتنفي إمكانيَّة التَّمييز بين أنماط الإمكانيَّة الوجوديَّة المُختلفة، فتنفي إمكانيَّة طَرْحِ أيّ سُؤال عن سبَبِ هذا التَّحقُّق الوجوديّ المُحدَّد من بين إمكانات الوجود الأُخرى؛ أي: إنَّه ينفي مشروعيَّة طَرْحِ سُؤال الوجود ومُحاوَلَة الإجابة عنه بواسطة واجِب الوجود المُبايِن لوجود المَوجودات والعَقْل [الفِكْر]، واللُّغة.

والحقيقة أنَّ الجميع يُقِرُّ بتلك القاعِدة العقلانيَّة، إنَّ كلَّ شيء يأتي من شيء، لكن يَلزَمُ التَّمييز هُنا بين فَهْمَين مُختَلِفَين لهذا المبدأ:

فَهْمُهُ في إطار العِلَّة المادِّيَّة الَّتي تَسْتَلْزِمُ وجود مادَّة أوَّليَّة تُوجَدُ بها الأشياء، وبين فَهْمِهِ في إطار العِلَّة الفاعِلَة الَّتي تَسْتَلزِمُ وجود فاعِل حتَّى لو كان سيُخْلَقُ من العَدَمِ [وبذلِكَ يكون صَيغة أخرى من مبدأ العِلَّة الكافية]، ومن ثَمَّ يختفي الجِدال بين المادِّيِّين الطَّبيعانيِّين وأصحاب مَذْهَب وِحدة الوجود المُطلَقة الَّذين يَستَخْدِمون الصِّيغة الأُولى، وبين التَّأليهيِّين وأصحاب مَذْهَب وِحدة الوجود المُقيَّدة الَّذين يَستَخْدِمون الصِّيغة الثَّانية، فأصحاب الفَهْمِ الأوّل يَعْتَمِدُون على هذا المبدأ لِنَفي خَلْقِ الله للكون من العَدَم.

لكن لَمَّا كانَ الله مُتجاوِزًا للعَقْل، فمن المُمكن، بل وقد يكون من الضَّروريِّ، أن يكون فِعْلُه أيضًا مُتجاوِزًا للعَقْل، ناهِيْكَ عن طبيعته ذاتها، وفي ذلك يقول (جون لوك): «إنَّنا نُبالِغُ في تقدير أنفُسِنا عندما نَخْتَزِلُ كلّ شيء في نِطاق قُدراتنا الضَّيِّقة، وعندما نَسْتَنْتِجُ أنَّ هناك ما هو مُستَحيل لِمُجرَّد أنَّ القِيام به يَتجاوَز قُدرتنا على الاستيعاب، فعندما نُقصِرُ أفعال الله على ما يُمكِنُنا تَصَوُّره نَجْعَلُ فَهْمَنا لانهائيًّا، أو نَجْعَلُ من الله مُجرَّد وجودٍ مُتناهٍ ومَحدود»[٦٣٧]. وذلك ما دَفَعَ أفلاطون إلى القَول بأنَّ الإله «مُتجاوِزٌ للوجود» في إحدى أهمِّ شَذَرات اللَّاهوت السَّلبيِّ في الفلسفة الإغريقيَّة.

637- John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, p. 415 (Book 4, Chapter 10, #19).

لقد كان «أفلاطون الإلهيّ» (٤٢٣ – ٣٤٧ ق.م)، كما أطْلَقَ عليه بعض شارِحِيه، أوّلَ مَن قدَّم إجابة فلسفيَّة بطريقة منهجيَّة، كان لها أبلَغ التَّأثير على جميع الفلاسِفة من بعده بلا استِثناء، وبالأخَصّ قضايا التَّجريد العَقليّ، والواقعيَّة المِثاليَّة، والتَّجرِبة الصُّوفيَّة، واللَّاهوت السَّلبيّ.

ما ساعد أفلاطون على ذلك هو فَصْلُ أناكساجوراس Anaxagoras (٥٠٠ – ٤٢٨ ق.م) بين العِلَّة المادّيَّة والعِلَّة الفاعِلَة، فكان أوّل مَن قال بوجود العَقل (Nous) «اللَّانهائيّ، الَّذي لا يَحْكُمه شيء سِوى ذاته، الواحد بذاته والَّذي لا يَختَلِطُ مع أيِّ شيء آخر... حاكِم كلّ ما له روح»[٦٣٨]، وهو علّة الحَركة الفاصِلة بين الموادّ المُتنافِرَة في الفَوضى الأصليَّة، والمازِجة بين تلك الموادّ بالنِّسَبِ المُختَلِفة لِخَلْقِ المَوجودات، ومن ثَمَّ فهو العِلَّة الفعَّالة والمبدأ المُنَظِّم لكلِّ شيء، لكلِّ «ما كان، وما كائِن، وما سوف يكون». ويُخبِرُنا أفلاطون في مُحاورَة (فايدو Phaedo) أنَّ اكتِشاف سُقراط لأُطروحة أناكساجوراس كانت نُقطة تَحوُّل مهمَّة في أفكاره، فيقول: «ثمَّ سَمِعْتُ شخصًا يقرأ من كِتَابٍ كَتَبَه أناكساجوراس الَّذي قالَ: إنَّ العَقْلَ هو الَّذي يَضَعُ كلّ شيء في نظام مُحدَّد، وهو الَّذي يُسبِّب كلّ شيء، هذا أعطاني فرحة كبيرة؛ لأنَّه يبدو لي أنَّ العَقْلَ هو السَّبب في كلِّ شيء بالفِعْل».

وفي مُحاوَرَة (فيليبوس Philebus) يُؤكِّد سُقراط على تلك النُّقطة نَفْسِها مرَّة أُخرى، فيقول: «إنَّ كلّ الفلاسفة مُتَّفِقين على أنَّ العَقْل هو مَلِك السَّماء والأرض»[٦٣٩]، ومن ثَمَّ كان للعَقْل دَور مركزيٌّ في فلسفة أفلاطون، حيث فَصَلَ به بين التَّحقُّق الوجوديّ والإمكانيَّة العقليَّة من خِلال اعتِباره أنَّ اللَّاوجود يعني في أحَد معانِيه اختِلافه عن المَوجودات الأُخرى[٦٤٠]، وبهذا المَعنى يكون اللَّاوجود مُختَرِقًا الوجود بأكمَلِه[٦٤١]، ومن ثَمَّ كانت أُطروحة أفلاطون بإيجاز ترى أنَّ المبدأ الأوّل للأشياء هو الخير المُطلَق [مِثال الخير]، وهو الجَمال المُطلَق [مِثال الجَمال]، وهو الصَّانِع العاقِل، وهو الواحِد، وهو مُتجاوِز للوجود.

لكنَّ أفلاطونَ صاغ أجزاء هذه الإجابة المُجمَّعَة في عِدَّة مُحاوَرات مُختَلِفة تناوَلَت عِدَّة قضايا مُختَلِفة، فيقول فيتشينو مُتَرجِم أعمال أفلاطون إلى اللَّاتينيَّة في عَصْر النَّهضة: «على الرَّغم من أنَّ أفلاطون نَثَرَ بُذور الحِكْمَة في كلِّ مُحاوَراته، إلَّا أنَّه جَمَعَ مبادئ الفلسفة الأخلاقيَّة في

638- Richard D. McKirahan, Philosophy Before Socrates, p. 195
639- Plato, Philebus, 28c
640- Plato, Sophist, 257b-258d
641- Plato, Sophist, 260b

مُحاوَرَة الجُمهوريَّة، وجَمَعَ كلّ العِلْم في مُحاوَرَة (طيماوس)، وجَمَعَ كلّ اللّاهوت في مُحاوَرَة بارمنيدس»، ومن ثَمَّ لَزِمَ علينا بَيَانها؛ لإيضاح حُدود اللَّاهوتيِّن الإثباتي والسَّلبيِّ عنده، وكيف زاوَجَ بينهما في إطار فلسفته.

تنطَلِق فلسفة أفلاطون من المُقدِّمة التَّالية: العالَم المَحسوس فاسِد؛ لأنَّه يتغيَّر ويَهلَك، فهو إمَّا في حالة نُشوء وجوديّ أو تغيير يَنتَهي بالهَلاك، ولهذا فإنَّ المَعْرفَة الحِسِّيَّة مُجرَّدُ ظنون وآراء ناقصة، ومن ثَمَّ فهي تَختَلِف عن الوجود الثَّابت الَّذي نُدرِكُه بالمَعْرفَة العقليَّة، ومن ثَمَّ تكون هذه هي المَعْرفَة الحقيقيَّة، فيقول: «نقطة البداية بالنِّسبة إلينا تَكمُن في التَّمييز التَّالي: ما الَّذي يَكُون على الدَّوام ولا يتغيَّر، وما الَّذي يتغيَّر ولا يكونُ أبدًا؟

الأوَّل؛ لأنَّه دائمًا مُتَّسِقٌ يُمكِن استِيعابه من قِبَل العَقْل بدَعْم من الاستِدلال التَّجريديِّ في حين أنَّ الأخير هو رأي ظَنِّيٌّ بدَعْم من الحِسِّ المُباشَر؛ لأنَّ الشَّيء هُنا ينشأ ويَفنَى فلا يكون أبدًا»[٦٤٢]؛ ولهذا فهو يَرَى أنَّنا نَصِلُ إلى المَعْرِفَة الحقيقيَّة من خِلال التَّحقيق في طبيعة النَّماذج الأكثر كَمالًا الَّتي شَكَّلَ الصَّانِع وفْقَها كلّ ما في الكون، فالمَوجودات صُوَر من تلك المُثُل الأفلاطونيَّة الموجودة في واقِع عقليٍّ وغير مَحسوس، وهو ما يَنعكِس أيضًا على الموثوقيَّة الضَّروريَّة لعِباراتنا اللُّغويَّة عن المُثُل العقليَّة الثَّابتة [ذات الوجود الدَّائم]، وفقط معقوليَّة إمكانيَّة عباراتنا عن المَوجودات [ذات النُّشوء الوجوديِّ] بِوَصْفِها صُوَرًا لتلك المُثُل[٦٤٣].

لقد رَسَمَ لنا أفلاطون في مُحاوَرَة الجُمهوريَّة[٦٤٤] تشبيهًا للعلاقة بين المُستَويات الوجوديَّة المُختَلِفة وعلاقتها بالحقيقة، فيقول: «لنَتَصَوَّر الآن خَطًّا مُقَسَّمًا إلى قِسْمَين غير مُتساويَيْن يُمثِّلان العالَمَ المَحسوس والعالَمَ المَعقول، ولنُقَسِّم كلّ قِسْم بدَورِه»؛ فنَحْصَل على أربعة أقسام: أدناها قِسْمُ الظِّلال: وهي المَحسوسات الوهميَّة كالانعِكاسات على الأسْطُح اللَّامعة والمياه، ويليه قِسْمُ المَحسوسات المُباشرة للأشياء المادِّيَّة الفِعْليَّة: يتوقَّف هُنا سُقراط ويُشير إلى العلاقة بين القِسْمَين، فالقِسْمُ الثَّاني يُمثِّل الحقيقة، والأصْل للقِسْم الأوَّل. ومن خِلال تلك العلاقة يُوَضِّح سقراط العلاقة بين العالَم المَحسوس والعالَم المَعقول، فالعالَم المَعقول [عالَم المُثُل] يُمثِّل الحقيقة والأصْل بالنِّسبة إلى العالَم المَحسوس، وعلى نَهْج تلك العلاقة نَفْسِها، يُقسِّمُ سقراط العالَمَ المَعقول أيضًا إلى قِسْمَين:

642- Plato, Timaeus, 27d-28a
643- Plato, Timaeus, 29b-29c
٦٤٤- جُمهوريَّة (أفلاطون)، تَرْجَمَة: فؤاد زكريَّا، دار الوفاء لدنيا الطِّباعة والنَّشر، مصر، ٢٠٠٤، ص ٣٩٥-٤٠٦.

القِسْمُ الأدنى منهما: يَشمل الحقائق الرِّياضيَّة العقليَّة الَّتي نستعملها في فَهْم العالَم المَحسوس، والقسم الأعلى: هو عالَم المُثُل العُليا، فكلُّ قِسْمٍ هو الحقيقة، والأصل للقِسْم أدناه.

يَظْهَر لَنا من هذا التَّقسيم التَّجريد العَقليُّ الأفلاطونيُّ في الميتافيزيقا الفلسفيَّة، فالميتافيزيقا الَّتي تبدأ من الوجود المَلموس وتتحرَّك في الإطار المادِّيِّ محصورة في النِّصف الأدنى من الخَطِّ، والميتافيزيقا الرِّياضيَّة، مثل: الفيثاغورسيَّة، تحوي الجزء السَّابق وتَمْتَدُّ أيضًا لتَشْمل قِسْمَ الحقائق الرِّياضيَّة بوَصْفِها حقائق ميتافيزيقيَّة واقِعيَّة في بُنْيَةِ الكون، والميتافيزيقا الدينيَّة بأنواعِها الَّتي تحتوي على نِظام سماويٍّ إلهيّ، تشمل الخَطَّ بأكمَلِه.

يُنبِّه سُقراط في أحَد أكثر أجزاء المُحاوَرَة أهميَّة إلى اختلاف طُرُق الاستِدلال العَقليِّ صُعودًا وهُبوطًا عَبْرَ تلك الأقسام الأربعة السَّابقة، فيقول: «إنَّ أولئك الَّذين يَشتَغِلون بالهندسة والحِساب وما شابَهَهُما من العلوم يبدؤون بمُسَلَّمات كالأعداد الزَّوجيَّة والفرديَّة، أو مُختَلِف أنواع السُّطُوح والأنواع الثَّلاثة من الزَّوايا، وأشياء أُخرى مُشابهة تِبْعًا لَموضوع بَحْثِهم، وهم يَنظُرُون إلى كلِّ هذه على أنَّها أُمور مَعروفة، بحيث إنَّهم عندما يتَّخِذونها مُسَلَّمات يَرَون أنَّهم لَيسوا بحاجة إلى إثباتها لأنْفُسِهم ولا للآخرين، وإنَّما يعِدُّونها واضحة بذاتها، وبعد ذلك يبدؤون بهذه الفُروض ويَستَمِرُّون في سَيْرِهم حتَّى يَصِلوا بعد سلسلة من المراحِل المُتَّسِقَة إلى البُرهان الَّذي سَعوا إلى البَحْثِ عنه»، وقد يستَخدمها الذِّهن على أنَّها صُوَر تحتاج إلى تبرير، فيضطرُّ الذِّهن إلى الصُّعود استدلاليًّا، من المُسَلَّمات إلى المبدأ الأوَّل المُطلَق، «فلا يَنظُرُ العَقل إلى مُسلَّماته على أنَّها مبادئ، وإنَّما على أنَّها مُجرَّد فروض هي أشبَه بدَرَجات ونُقاط ارتِكاز تُمكِّنُنا من الارتِقاء إلى المبدأ الأوَّل لكلِّ شَيء، الَّذي يَعلو على كلِّ الفُروض»، «والرُّوح إذا لم تكُنْ تستطيع أن تَعْلُو على المُسَلَّمات فإنَّها لا تَرقَى إلى المبدأ الأوَّل»، ومن ثَمَّ نَبَّه أفلاطون إلى ضرورة تَعَلُّم الرِّياضيَّات؛ «لتَسهيلِ تَحوُّل الرُّوح من عالَم المَحسوسات المُتغَيِّرة إلى عالَم الحقيقة الثَّابتة».

هذا الارتِقاء المَعْرِفيِّ من عالَم المَحسوسات بوَصْفِه ظِلَّ عالَم المُثُل إلى عالَم المُثُل بواسطة التَّجريد العقليِّ، سِياقٌ مَجازه الأشهَر، في مُحاوَرَة الجُمهوريَّة، أسطورة الكَهف الشَّهيرة. فالكَهف هو عالَم المَحسوسات، والبَشَر المُقيَّدون بداخِله هم أسرى عالَم المَحسوسات الَّذين لا يَرَون سِواها بوَصْفِها ظِلال عالَم المُثُل، وإذا حرَّرْنا أحَدَهم من قُيوده [جَهله بالحقيقة]، وأخْرَجْناه من الكَهف ودَفَعْناه تِجاه نور الشَّمس [الصُّعود نحوَ عالَم المَعقول]، فإنَّه حينها سيتألَّمُ كثيرًا وسيَعْجَز في بادِئ الأمر عن رؤية الأشياء الحقيقيَّة الَّتي كان يَرَى ظِلالها من قَبْلُ،

بل وقد يثور ويُحاوِل الهَرَب عائِدًا إلى حالِهِ السَّابق، فهو يحتاج إلى التَّعوُّد تدريجيًّا قَبْلَ أن يستطيع رؤية الأشياء في ذلك العالَمِ الأعلى، ومن ثَمَّ يتدرَّج عقليًّا في إدراكاته حتّى يَصِلَ في الأخير إلى الشَّمس [مِثال الخَير] وحينها يُدرِك أنَّ الشَّمس هي علّة الحقيقة، وإذا عاد إلى رفاقه السُّجناء فسَيَسْخَرون منه ويقولون إنَّه لم يَصْعَد إلى أعلى إلَّا لكي يُفسِد إبصاره، وأنَّ الصُّعود أمر لا يَستَحِقُّ منَّا عَنَاء التَّفكير فيه [المُكتَفِين بالمَحسوسات التَّجريبيَّة].

من خِلال هذا الارتِقاء العقليِّ قدَّم أفلاطون في مُحاوَرَة الجُمهوريَّة أعلى صُوَر اللَّاهوت السَّلبيّ الفلسفيَّة الإغريقيَّة، فقال على لِسان سُقراط: إنَّ مِثال الخَير: «أرفَعُ مَوضوعات المَعرِفَة، ومنه يَستَمِدُّ كلّ شيء يتَّصِفُ بالخَير والحقّ قيمته بالنِّسبة إلينا»، ولكنَّنا لا نَعْرِف عنه إلَّا القليل، ولو لم نَكُنْ نَعرِفه وكنَّا نَعرِفُ كلّ ما عَدَاه مَعْرِفَة كاملة لَمَا أغنانا هذا العِلْمُ شيئًا، ولكن عندما طَلَبَ منه (كلوكون) أن يُعطِيه تَعريفًا لِمثال الخَير رَفَضَ سُقراط؛ لأنَّ «الأمر فوق طاقته»، لكن في وِسْعِهِ أن يَصِفَ «الابن النَّاتِج عن الخَير».

وهُنا يلجأ سُقراط إلى التَّشبيهات حتّى يُعبِّر عمَّا لا يمكن الحديث عنه، فيُشَبِّه أبناء الخَير بالشَّمس، فالشَّمس تُضيء الأشياء حتّى تراها العَين بوضوح، والرُّوح مثل العين هُنا، «فعندما تُثَبِّتْ نظرتها على شيء تُنيِرُه الحقيقة ويضيئه الوجود، وتُدرِكه في الحال وتَعرِفه»، فأبناء مِثال الخَير هم الحقيقة والوجود والمَعرِفَة.

«إنَّ ما يُضفِي الحقيقة على مَوضوعات المَعرِفَة، وما يُضفي مَلَكَة المَعرِفَة على العارِف هو مِثال الخَير، فهو علّة العِلْم والحقيقة، فإنَّه يحسِن بكَ أن تعدّه شيئًا يَتجاوَز الحقيقة والمَعرِفة ويَسمو عليهما»، ثمَّ يَمضي سُقراط في التَّشبيه أبعدَ من ذلك، فيقول: إنَّه إذا كانت الشَّمس هي «الأصل في ميلاد الأشياء»، فإنَّ الأشياء تَدِيْنُ لِمثال الخير «بوجودِها وماهيَّتِها، وإن لم يَكُنْ الخَير ذاته وجودًا، وإنَّما هو شيء يَفوقُ الوجود قوَّة وجلالًا»؛ أي: إنَّ الإله ليس وجودًا خالِصًا، بل هو مُتَجاوِز للوجود لأنَّه مَصْدَره، ورغم كلّ ما قاله سُقراط عن الخَير إلَّا أنَّه يَعود ويقول: «أخشى أن أضْطَرَّ إلى تَرْكِ الكثير دون الحَديث عنه».

الحقيقة أنَّ هذا الارتِقاء المَعرِفيَّ نحوَ: المِثال الأعلى لم يَكُنْ مُقيَّدًا عند أرسطو بمَسْلَكِ التَّجريد العقليِّ فحَسْب، وإنَّما نَجِدُه في مُحاوَرَة النَّدوة يأخذ طابعًا صوفِيًّا في ارتِقائه نحوَ: مِثال الجَمال، ففي تلك المُحاوَرَة تتناقَش مجموعة من الفلاسفة والشُّعراء حَول معنى الحُبِّ، وعندما أتى دَور سُقراط في الحديث، قال: إنَّه في شبابه كان يدرُس «فلسفة الحُبِّ» على يَدِ ديوتيما

Diotima الفيلسوفة أو الكاهنة، وإنَّها علَّمَته أنَّ الحُبَّ وسيلةُ الصُّعود على مَدارِج الجَمال؛ للوصول إلى تأمُّل الجَمال الإلهيِّ.

فقد قالت لـ سُقراط: «إنَّ هذه الأسرار هي أسرار الحبِّ الأقلّ الَّذي يُمكِنُكَ حتّى أنتَ أن تَلِجَها، يا سُقراط، تلك الأسرار الَّتي ستَقُودك إلى أسرار أعظم وأكثر خِفيَة وهي تاجُها كلّها، لكنَّك إذا تَعقَّبْتَها بنَفْسِيَّة سليمة، فإنَّني لا أعرِفُ إذا ما كنت بقادِرٍ على أن تَبْلُغَها غير أنَّني سأبذِلُ قُصارى جُهدي كي أُخْبِرَك عنها، اتْبَعْني إذا استَطَعْتَ... إنَّ مَن يسمو على هذه الأشياء الأرضيَّة تحت تأثير الحبِّ الحقيقيّ، يجب أن يبدأ من الجَمالات الأرضيَّة ويرتفع إلى أعلى من أجل ذلك الجَمال الآخر مُستَخْدِمًا هذه الجَمالات الأرضيَّة كدَرَجات فحسب، ويرتقي صاعدًا من شيء جميل إلى شيء آخر جميل، ثمَّ إلى كلِّ الأشكال الجميلة، ومن الأشكال الجميلة إلى المُمارسات الجميلة [العادات، والنُّظُم، والقوانين، والأنشطة كالعلوم والفُنون]، ومن المُمارسات الجميلة إلى المفاهيم الجميلة [حبّ الجَمال العَقليِّ والرُّوحي؛ لأنَّ الجَمال العقليّ أكثر سُموًّا من الجَمال الشَّكليِّ]، إلى أن يَصِلَ من المفاهيم الجميلة إلى مفهوم الجَمال المُطلَق، ويَعرِف أخيرًا ذلك الَّذي يكون جميلًا بذاته فقط»[٦٤٥].

حينها يُدرِك المرء أنَّ الجَمال قيمة عُليا مُجرَّدة عن الواقِع المَلموس، وأنَّها مصدر الجَمال المُتعيِّن في الأشياء، فيَصِل أخيرًا إلى لَمحة خاطِفة من الماهيَّة الحقيقيَّة لِمثال الجَمال، والَّتي لا يُمكِن تَصوُّرها، وهي أُطروحة (سلم ديوتيما Diotima's Ladder). وفي وَصْفِ تلك اللَّمحة الخاطِفة يُخبِرُنا أفلاطون في مُحاوَرَة (فيدروس): «ذلك الَّذي بدأ حديثًا في رؤية العديد من هذه الحقائق، عندما يرى وجهًا أو شَكلًا إلهيًّا يُمثِّل صورة جَيِّدة للجَمال يَرتَعِش في البِداية، ويغشاه نوع من الرَّهبة القديمة... وخِلال هذه الرُّؤية، ومن جَرّاء هذه الرَّعشة تَظْهَرُ عليه حالة لا إراديَّة من العَرَقِ والحرارة»[٦٤٦].

وما يُعَزِّز كَون هذه التجربة الصوفيَّة تجربة مُتكامِلة الكَلِمات الَّتي تنهي بها (ديوتيما) حديثها لـ سُقراط، حيث تتحدَّث بوضوح عن اتِّصال بين المرء والجَمال الإلهيّ يُمكِّن المرء من استِقبال حقائق الجَمال والفَضيلة، فتقول: «إنَّ هذه الحياة يا عزيزي سُقراط هي الحياة الَّتي يجب أن يحياها

٦٤٥- (أفلاطون) - المُحاوَرات الكامِلة، تَرْجَمَة: شَوقي داود تمراز، المُجلَّد الرَّابع، مُحاوَرَة (سيبوزيوم)، الأهليَّة للنَّشر والتَّوزيع، ١٩٩٤، ص ١٧٤، ١٧٦.

646- Plato, Phaedrus, 251a

الإنسان فوق كلِّ الحيوات الأُخرى، حياة في تأمُّل الجَمال المُطلَق... لكن ماذا إذا كان لدى الإنسان عيون لِتَرى الجَمال الحقيقيّ - الجَمال الإلهيّ؛ أعني: الجَمال النَّقيّ والصَّافي وغير المُزيَّف، الجَمال اللَّامُدَنَّس بالتَّلوُّث الجسديِّ وبكلِّ ألوان وتفاهات الحياة الفانية - ناظِرًا إلى هناك، ومُجريًا مُحادَثة مع الجَمال الحقيقيّ البسيط الإلهيّ، تذكَّر كيف أنَّكَ في تلك المُشاركة فقط وأنتَ تَرى الجَمال المُطلَق بعَيْنِ العَقْل ستَتَمكَّن من رؤية حقائق الجَمال وليس صُوَره؟ لأنَّه لا يملك الصُّورة بل الحقيقة، وبما أنَّه وَصَلَ إلى الفضيلة الحقيقيَّة سيُصبح صديق الله كما ينبغي، وسيكون خالدًا، وإذا تمكَّن الإنسان الفاني من فِعْلِ ذلك، فهل ستكون هذه الحياة حياة حقيرة؟»[٦٤٧].

وهي الكَلِمات نَفْسُها الَّتي تَظْهَرُ في مُحاوَرَة (الثّيتس Theaetetus) على لسان سُقراط، فيقول: «أن تَهْرُبَ من الأرض هو أن تُصبِح مثل الله بقدر ما هو ممكن، وأن تُصبِح مثل الله هو أن تُصبِح مُستقيمًا ومُقدَّسًا وحَكيمًا»[٦٤٨]. وفي سَبِيل ذلِك كَرَّسَ سُقراط حياته ومماته، ففي مُحاوَرَة دفاع سُقراط يدافِع سُقراط عن نَفْسِهِ أمام الاتِّهامات المُوجَّهة إليه «بإفساد الشَّباب»، و«عَدَم الإيمان بالآلِهَة الَّتي تُؤمِن بها المدينة»، يقول سُقراط: «سُكَّان أثينا، أنا أحتَرِمُكم وأُحِبُّكُم، لكنِّي سأطِيْع الله بَدَلًا منكم، وطالما كان لديَّ حياة وقدرة فإنِّي لن أتوقَّف أبدًا عن مُمارَسة وتَعلِيْم الفلسفة... لأنَّني أعْلَمُ أنَّ الإله أمَرَني بذلك، وأعتَقِدُ أنَّه لا خَيْرَ في هذه المدينة أعظم من خِدْمَتِي للإله»[٦٤٩]، ويبدو أنَّ إله سُقراط كان أبُولو وحده، ربُّ مَعْبَدِ دلفي الَّذي أعْلَنَتْ عَرَّافَته أنَّ سُقراط أحْكَمُ الحُكماء، وهو الرَّبُّ الَّذي كان يُوجِّه الصَّوت الجُوَّانِّيَّ عند سُقراط سواء في الحِكْمَة [باعتِباره وحي]، أو الأخلاق [باعتِباره ضميره]؛ ولهذا كان من الطَّبيعيِّ أن يَخْتُمَ سُقراط حياته بكِتَابَةِ تَرْنِيْمَة مُخَصَّصة له؛ لأنَّ وَحْيَه إذا جازَ التَّعبير ظلَّ يُوجِّه سُقراط حتَّى لحظة مماته[٦٥٠].

إذا كانت فِكْرَة الارتِقاء العقليّ نحوَ مِثال الخَير، أو نحوَ مِثال الجَمال (صوفيًّا)، قد ظَهَرَتْ عند أفلاطون، فلن يكون من المُستَغْرَب أنَّه قدَّمَ أوَّل صِياغة فلسفيَّة للبُرهان الكوزمولوجِيّ

٦٤٧- (أفلاطون) - المُحاوَرَات الكامِلة، المُجلَّد الرَّابع، ص ١٧٧.

648- Plato, Theaetetus, 176b

649- Plato, Apology, 29d

٦٥٠- عَلَّقَ برجسون على هذا قائلًا: «إنَّ رِسالته رسالة دينيَّة صُوفيَّة على نَحوِ ما نَفْهَمُ الدِّين والتَّصوُّف اليوم، وتَعْلِيْمه مهما يَكُنْ عقليًّا فإنَّه مَرهون بشَيء يفوق العَقْلَ الخالِص، ألَسْنا نَلْمَح ذلك في تَعْلِيْمِه؟». انظر: منبَعَا الأخلاق والدِّين، هنري برجسون، ص ٧٠.

سابِقًا بها أرسطو تلميذه، فقد قَدَّمَ أفلاطون في مُحاوَرَة (طيماوس) أحد صِياغات مبدأ العِلَّة الكافية، فقال: «أيُّ شيء حادِث له بالضَّرورة سَبَب؛ لأنَّه لا شيء يُمكِن أن يكون دون أن يكون هناك شيء مَسؤول عن نَشْأتِه».

أمَّا في مُحاوَرَة القوانين، فقد قدَّمَ برهانه (الكوزمولوجيّ)[٦٥١] الَّذي بدأه ببَيان أنَّ هُناك نوعَين من الحَرَكات. فمن ناحِيَة هناك «الحَرَكَة المَنقولة» الَّتي تُحرِّك أشياء أُخرى، لكنَّها لا تستطيع الحَرَكَة إلَّا إذا حَرَّكَتها حَرَكَة أُخرى.

ومن ناحِية أُخرى هناك «حَرَكَة ذاتيَّة» تُحرِّك نَفْسَها وتُحرِّك الأشياء الأُخرى أيضًا. ولا يمكن أن تكون الحَرَكة الأُولى حَرَكة منقولة، وإلَّا سيَلْزَم أن تكون هناك سلسلة لانهائيَّة من الحَرَكات المَنقولة، وبالتَّالي يَجِبُ أن تكون الحَرَكة الأُولى ذاتيَّة، وهذه الحَرَكة الذَّاتيَّة لابُدَّ وأن يكون صاحبها حَيًّا؛ أي: رُوحًا، والَّذي يَصِفُهُ بأنَّه: «السَّبب الأوَّل، والمُحرِّك لكلِّ ما هو موجود، ولكلِّ ما كان موجودًا، ولكلِّ ما سيوجد، ولكلِّ أضداد هذه الأشياء»، وبما أنَّ الرُّوح هي سبَب كلّ شيء، فهي إذن سَبَبُ الخَير والشَّرِّ، والخَيرُ كلّ الخَير إذا اتَّبعَتِ النَّفسُ طريق العَقْل الَّذي يُؤدِّي إلى الفضيلة، والشَّرُّ كلّ الشَّرِّ إذا تَخلَّتِ النُّفوس عن العَقْلِ. ويُظْهِرُ الكون أنَّ الرُّوح الَّذي تَحكُمُه وتُنَظِّمُه هي «أفضل نَفْسٍ».

لكنَّه يُنهِي حديثه عن الإله بعِبارات من اللَّاهوت السَّلبيِّ، فيقول في نهاية هذا البُرهان: «في جوابِنا هذا، دَعُونا لا نَجْلِبُ الظَّلام ونحن في مُنْتَصَفِ النَّهار من خِلال النَّظر مُباشرة في قِرْص الشَّمس، كما لو أنَّه بمَقدور العين المُجرَّدة رؤية وإدراك ما هو في حقيقته يُمثِّل إجابة سؤالنا، ومعرفته بِشَكْلٍ تامٍّ». هذا النُّزوع إلى اللَّاهوت السَّلبيِّ عند خِتام حديثه عن الإله يَظْهَرُ بوَصْفِهِ صِفة أساسيَّة في مَنْهَجِيَّة أفلاطون، فعلى سَبِيل المِثال، يقول: في مُحاوَرَة (فيدروس): «لم يَسْبِقْ لأيِّ شاعر أرضِيٍّ أن تَغَنَّى بالمنطَقَة القابِعة فوق السَّماء بما يَليق بها، ولن يَحدُث ذلك أبدًا»[٦٥٢]. وفي مُحاوَرَة (كراتيلوس) يُقدِّم لَنا على لسان سُقراط سببًا واضِحًا لالتِزام الصَّمت فيما يَتَعلَّق بالآلهة، فيقول: «نحن لا نَعْلَمُ عن الآلهة شيئًا، لا عنهم ولا عن أسمائهم».

ولهذا فإنَّه على الرغم من تقديمه سرديَّة للخَلْق في مُحاوَرَة (طيماوس)، إلَّا أنَّه وَصَفَها بأنَّها «الأكثر ترجِيْحًا»، فقال: بما أنَّ الصَّانِع خَير فقد كان يَختارُ ما يُعظِّم مِقدار الخَير من بين كلِّ

651- Plato, Laws, 10.894-895
652- Plato, Phaedrus, 247c

الاختيارات المُحتَمَلة، «فعندما وَجَدَ أنَّ كلَّ ما هو مَرئيٌّ في حالة من الاضطِراب، مُتحَرِّكًا بطريقة مُتضارِبَة وفوضويَّة، قادَها من الفوضى إلى النِّظام؛ لأنَّ النِّظام أفضل من الفوضى»، فشكَّلَ كلّ شيء بمَقادير مُحدَّدة. وبما أنَّ الخَير جميل، «أخَذَ الإله يُفكِّر وخلص إلى أنَّ كلَّ ما يفتَقِرُ إلى العَقْل سيكون أقلّ جَمالًا من أيِّ شيء عاقِل، وأنَّ لا شيء يُمكِن أن يكون عاقِلًا إلَّا إذا كان لديه رُوحٌ، ومن ثَمَّ بَنَى الكَون من خِلال مَنْح الرُّوح عَقلًا ومَنْح الجَسَد رُوحًا... هذه السَّرديَّة هي الأكثر ترجيحًا، ويترتَّب عليها اعتِقادنا أنَّ الله صَنَعَ عالَمَنا هذا ككائِن حيٍّ، ووَهَبَه الرُّوح والعَقْل»، لكنَّه عادَ ليَقول: «من الصَّعب اكتِشاف صانع وأب لهذا الكون، وحتَّى لو وَجَدْناه سيكون من المُستَحيل التَّحدُّث عنه للجَميع... فيجِبُ ألَّا تتفاجأ إذا لم نَستَطِع أن نُقدِّم مفاهيم مُحدَّدة ومُتَّسِقَة عند التَّحدُّث عن الآلهة وخَلْقِ الكَون... فيَجِبُ أن نأخذ في الاعتِبار حقيقة أنَّ جميعنا هُنا بَشَر فانون، وهو ما يعني أنَّه يَجِبُ علينا في هذه المَسائل قبول الرِّواية الأكثر احتِماليَّة وألَّا نَطْلُب أكثر من هذا»[٦٥٣].

في مُحاوَرَة (بارمنيدس) قَدَّمَ أفلاطون أوَّل استِخدام فلسفيٍّ مَنهَجِيٍّ لآليَّات النَّفيِّ في اللَّاهوت السَّلبيِّ، فخلال تلك المُحاوَرَة كان بارمنيدس يُحاوِل توضيح منهج التَّفكير الفلسفيِّ المُنْضَبِط إلى سُقراط الشَّاب، فقال: إنَّه عند افتِراض أنَّ شيئًا ما موجود أو يَحْمِل أيَّة صِفة أُخرى يَلْزَم ألَّا نكتفي بالنَّظر فحسب فيما يترتَّب على هذه الفرضيَّة، وإنَّما يَلْزَم أيضًا افتِراض عَدَم وجود الشَّيء نَفْسه أو الصِّفة نَفْسها، والنَّظَر فيما يترتَّب على ذلِكَ سواء بالنِّسبة إلى المَوضوعات المُباشرة للفَرْض، أو بالنِّسبة إلى العلاقات المُتبادَلة مع الأشياء الأُخرى، وبالنِّسبة إلى الأشياء الأُخرى في ذاتها أيضًا، وعندما طَلَبَ منه سُقراط مثالًا عمليًّا على هذا المَنْهَج الفلسفيِّ اختارَ بارمنيدس الفَرَضَ الَّذي وَضَعَه هو في فلسفته، وهو فَرَضُ الواحد في ذاته، وعَرَضَ كيفيَّة النَّظر فيما يَنْتُجُ عنه إذا كان موجودًا أو غير موجود.

فيَنْتُجُ عن وجود الواحد: أن يكون ليس بكَثْرَةٍ، وليس له أجزاء، وليس له بداية ولا مُنْتَصَف ولا نِهاية، وليس له شَكْلٌ مَكَانِيٌّ ولا حُدود مكانيَّة، وليس في مكان، ليس بثابت ولا مُتحرِّك، وليس مُشابهًا لآخر ولا لنَفْسِهِ، وليس مُختلفًا عن آخر ولا عن نَفْسِهِ، وليس مُساوِيًا لآخر ولا لنَفْسِه، وليس أكبر سِنًّا من أيِّ شيء ولا أصغر سِنًّا من أيِّ شيء ولا مُساوِيًا في السِّنِّ لشَيء، وليس في الزَّمان، وليس بمُتَغَيِّر، لا ينشأ ولا يَفْنَى، ولا يَشْتَرِك مع وجود آخر في شيء،

653- Plato, Timaeus, 29c-29d

وليس في الوجود، وليس واحدًا، وليس له اسم ولا تعريف، ولا تَصِل إليه مَعْرِفَة أو إدراك أو حُكم، فلا يُمكِن لأحد أن يُسَمِّيه أو يُعَبِّر عنه أو يُعَرِّفه.

وتَرْجعُ أهميَّة هذا الجزء إلى أنَّه يحتوي على أوَّل تطبيق للَّاهوت السَّلبيِّ، وهو سلسلة النَّفي المُتتالي لِما هو الواحد ليس عليه، والَّتي كان لها أبلَغ الأثَر على اللَّاهوت وفلسفة اللُّغة الدينيّة كما سَنَرى لاحِقًا، فوفْقًا لـ (فيتشينو): «بينما يرتَفِع أفلاطون فوق جَميع الفلاسفة في الأعمال الأُخرى، إلَّا أنَّه في مُحاوَرَة بارمنيدس قد تفوَّقَ على نَفْسِه ليُقَدِّم هذا العَمَل الخارِق من مَلاذِ العَقْل الإلهيّ ومن حَرَم الفلسفة الأعمَق، وعلى مَن يَتَعَهَّد بقراءة هذا الكِتَاب المُقدَّس أن يُعِدَّ نَفْسَه وأن يتَحَلَّى بعَقْلٍ واعٍ وبِروح غير مُتَعَلِّقة بالعالَم الحِسِّيِّ قبل أن يَتَجَرَّأ على مُعالجَة أسرار هذا العَمَل السَّماويّ؛ لأنَّ أفلاطون يُناقِش هُنا أفكاره الخاصَّة بمَهارة شديدة: كيف أنَّ الواحد هو مبدأ كلّ شيء؟ الَّذي هو قَبْلَ كلِّ شيء، ومنه نشأ كلُّ شيء، وبأيِّ طريقة هو خارِج كلّ شيء وداخِل كلّ شيء؟ وكيف لأنَّ كلّ شيء منه ومن خِلاله ذلك وتجاهه؟»[٦٥٤].

إذا تأمَّلْنا في مَسْلَكِ التصوّف العقليِّ عند أفلاطون، وأخَذْنا في الاعتِبار نزوعه إلى اللَّاهوت السَّلبيِّ لم يَبْدُ من المُستَغرَب لَنا أن يكون لديه «تعاليم سريَّة شَفَهِيَّة»، وقد تعدَّدَت المرَّات الَّتي تمَّت فيها الإشارة إلى هذه التَّعاليم لديه، فعلى سَبيل المِثال، يقول أفلاطون في الخِطاب السَّابع المَنسوب إليه: «نظرًا لِضعف اللُّغة، لن يُجازِفَ الرَّجُل الذَّكيّ بالتَّعبير عن آرائه الفلسفيَّة لُغويًّا، خاصَّةً في لُغة غير قابِلة للتَّغيير، كما هو حال النُّصوص المكتوبة». كما نَجِدُ أنَّ أرسطو قد أشارَ إليها[٦٥٥]، وأشار إليها أيضًا عددٌ من طُلَّاب الأكاديميَّة، مثل: (إسبوزيبوس) ابن أخت أفلاطون ورئيس الأكاديميَّة من بعده، ويبدو أنَّ تلك التَّعاليم استَنَدَتْ إلى أُسُس فيثاغورسيَّة.

لعلَّ المِثال الأشهَر على تلك التَّعاليم: هو محاضرته الشَّهيرة «عن الخَير»، الَّتي نَقَلَها لَنا أريستوكسينوس[٦٥٦] Aristoxenus عن أستاذه أرسطو، فيقول: إنَّ الكثيرين أتوا إلى المُحاضرة وهم مُتوقِّعون أن يتَعَلَّموا شيئًا عن الأُمور الَّتي يَعْتَبِرونها خَيرًا، مثل: الثَّروة، والصِّحَّة الجيِّدة، والقوَّة البدنيَّة، أو عن نَوْعٍ من السَّعادة، لكنَّهم أُصِيبُوا بخَيبة أمَل، حيث إنَّه

654- Raymond Klibansky, «Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance: A Chapter in the History of Platonic Studies»
655- Aristotle, Physics, bk. 4, ch. 2, 209b14–15
656- Aristoxenus, Elementa Harmonica, Henry Stewart Macran, Clarendon press, Oxford, 1902, p. 187

وفقًا للقصَّة فإنَّ أفلاطون قَدَّمَ في المُحاضرة تَصَوُّرًا عن الخَير من خِلال الأرقام والأشكال الهندسيَّة؛ أي: من خِلال مفاهيم وعلاقات الرِّياضيَّات، فلم يَفْهَموا شيئًا، ثم أتى بَيان أفلاطون الأخير: «الخير هو الواحد»، كشَيء غريب وغير مُتَوَقَّع، ومن ثَمَّ قلَّلَ بعض الحاضِرين من شَأنِ هذه المَسألة، في حين رَفَضَ آخرون ذلك وتَرَكوا المُحاضرة ورَحَلوا، حتّى إنَّ أمفيس Amphis، وهو كاتِب مَسْرَحِيّ كوميديّ في أثينا، يقول على لِسان أحَد شخصيَّاته: «أمّا بالنِّسبة إلى الخَير الَّذي من المُتَوَقَّع أن تَحْصَلَ عليه، فأنا لا أعْرِفُ عنه أكثر ممَّا أعْرِفُ عن خَير أفلاطون».

غير أنَّ اللُّغز الحقيقيَّ يَكمُن في حقيقة أنَّه لا يُمكِن لأحد أن يُفَسِّرَ لماذا قَدَّمَ أفلاطون أفكارًا صعبة إلى جُمهور غير مناسب وغير مُستَعِدٍّ على الرُّغم من نَهْيِهِ الدَّائم عن ذلك، فـ أفلاطون حدَّدّ للمرء فترة عشر سنوات لِدراسة الرِّياضة البَحتة حتَّى يعتادُ الذِّهن الكَلام في المُشكلات الأخلاقيَّة المُجرَّدة والصُّعود منها إلى مِثال الخَير، وكأنَّ المَعرِفَة التَّجريديَّة الرِّياضيَّة جِزْءٌ من المَعْرِفَة الأخلاقيَّة والميتافيزيقيَّة؛ لأنَّها الطَّريق لِتَجاوُزِ العالَمِ المَحسوس، فيبدو أنَّ تَصَوُّفَ أفلاطون كان فيثاغورسيًّا، فالجَمال الرِّياضيُّ هو قمَّة صُوَر الجَمال العقليّ، ومن ثَمَّ نفهَمُ مُساواته بين الخَير والجَمال في مُحاوَرَة (فيليبوس) باعتِبار «القياس والتَّناسُب يتطابَقان في كلِّ مكان مع الجَمال والفضيلة»[٦٥٧]، فكِلاهُما يُمكِن إدراكه بالأدوات التَّجريديَّة العقليَّة نَفْسِها، وهو التَّصوُّر المسؤول عن رَبْطِ الجَمال بالإله، واختِفاء الجَليل من المشهد اللَّاهوتيّ حتّى زَمَن الأفلاطونيَّة المُحدَثَة.

أرسطو (النَّموذَج المُضادّ)

رأى أرسطو (٣٨٤ – ٣٢٢ ق.م) أنَّ وُجودَ المَوجودات ليس وجودًا كامِلًا؛ لأنَّه ليس تَحقُّقًا كامِلًا (Actuality)، وإنَّما يُخالِطَه إمكانيَّة وجوديَّة (Potentiality) [يمتَلِك مَجالًا للتَّغير]، ويرجع هذا؛ لأنَّها ليست صورة (Form) فحسب، وإنَّما مادَّة أيضًا، ومن ثَمَّ فهي ليست جواهر ثابتة، وإنَّما عُرضَة للتَّغيّر بمرور الوقت.

أمّا الإله، فهو الوجود الكامِل والتَّحقُّق التَّامّ الَّذي لا تُخالِطُه أيَّة إمكانيَّة على الإطلاق، ومن ثَمَّ فهو ثابت لا يتغيَّر، أَزَلِيٌّ بَسيط بلا أجزاء، حيٌّ غير ماديٌّ، جميل وخير، وهو عَقل لا

657- Plato, Philebus, 64e

يَفعَل شيئًا سِوى التَّفكير؛ لأنَّ «الفِكرَ هو أكثر الأفعال خَيرًا وإشباعًا»(٦٥٨)، و«إذا كان العَقل لا يُفكِّر بأيِّ شيء، فأين كرامته؟ إنَّه سيكون مثل الرَّجُل النَّائِم»(٦٥٩).

لكنَّ الإله الأرسطيَّ لا يُفكِّر سِوى في ذاته الإلهيّة فحسب؛ أي: إنَّه يُفكِّر في الفِكْرِ الخالِص، فحتَّى فِكره لا يتغيَّر؛ لأنَّه كامل، وأيّ تغيُّر يطرأ على حالة الكَمال سيكون نَقْصًا؛ ولهذا فهو لا يَعْلَم شيئًا عن العالَم المُتغيِّر، وأخيرًا هو واحد؛ لأنَّ: «العالَم يَرْفُض أن يُحكَم بِشَكْلٍ سَيّئ، وحُكْمُ الكَثْرَة ليس خيرًا، فليَكُن هناك حاكِم واحد»(٦٦٠).

ليس الإله عند أرسطو علّة فاعِلَة، وإنَّما هو علّة غائيَّة؛ لأنَّ أيّ فعاليَّة بالنِّسبة إلى أرسطو هي حَرَكة زمانيَّة؛ أي: تغيُّر من نَوْع ما، وهو ما لا يَستَقيم مع ثبات جَوهَر الإله وتحقُّقه التَّامّ؛ ولهذا فإنَّ أرسطو عَبْرَ مَنظوره التَّجريبيّ يعتَقِدُ أنَّ الطَّريقة الوحيدة الَّتي يمكن أن يكون فيها الإله علّة هي أن يُسبِّب إحساسًا أو فِكْرًا في عُقول المَوجودات وأرواحها من دون أن يتأثَّر هو نفسه، ومن ثَمَّ حوَّلَ العِلَّة الفاعِلة المُتحرِّكة ذاتيًّا عند أفلاطون إلى العِلَّة الغائيَّة الَّتي لا تتحرَّك على الرغم من أنَّ كِليهما مُحرِّك أوَّل.

لهذا لَزِمَ عليه القَول بوجود الهيولى [المادَّة الأصليَّة الَّتي ليس لها شَكْلٌ ولا صورة]، وبأنَّه قديم قدمَ الإله؛ لأنَّه لم ينشأ عن الإله الَّذي لا يتحرَّك. ويقع الهيولى في أسفل مراتب الوجود، فهو موجود؛ لأنَّه ليس عدمًا لكنَّه أيضًا ليس شيئًا مُحدَّدًا له صورة، وهُنا يَستَخدِم أرسطو آليَّات اللَّاهوت السَّلبيّ لِوَصْفِهِ، فيقول: «الهيولى في حدِّ ذاته ليس شيئًا مُحدَّدًا ولا كمِّيَّة ولا أيّ شيء آخر ولا هو نفيها أيضًا؛ لأنَّ النَّفيَ سينطَبِق عليه فقط بِشَكْلٍ حادِثٍ أيضًا»(٦٦١)؛ ولهذا فإنَّه «مَجهول في ذاته»(٦٦٢)؛ ولأنَّه بلا جوهر فإنَّه يُمكِن القول إنَّه الإمكانيَّة التَّامَّة بِلا أيّ تَحقُّق؛ ولهذا فلا يُمكِن أن يتحرَّك من تِلْقاء ذاته.

658- Aristotale, Metaphysics, 12.1072b
659- Ibid., 12.1074b
660- Ibid., 12.1076a
وقد اقتبَسَها (أرسطو) من (هومر)، إذ يقولها (أوديسيوس) عندما رَأى مُحاوَلَة الكثير من الإغريق السَّيطرة على أجزاء من حُكْمِ طَروادة، وهو ما وَصَفَه بأنَّه حُكْمُ الغَوغاء؛ لأنَّ حُكْمَ الكَثيرين يُدمِّر الجيوش، ومن ثَمَّ يَلزَم «أَلَّا يكون هُناك سِوى قائِد واحد وسَيِّد واحد فقط».

661- Ibid., 7.1029a
662- Ibid., 7.1036a

من ثَمَّ يُصبِح الإله الأرسطيُّ المبدأ الأوّل ضروريَّ الوجود، والمُحرِّك الأوّل الّذي لا يتحرَّك باعتِباره «العِلَّة الغائيَّة، الّتي تتسبَّب في حَرَكة الأشياء من خِلال عِشْقِها له»[٦٦٣]، ومن خلال هذا العِشق يَفرِضُ وجوده النِّظام [الصُّوَر] على الهيولى لينشأ العالَم والمَوجودات؛ لأنَّ «موضوع العِشق هو موضوع الفِكْر... وتَحقُّق الفِكْر هو الحياة، ولهذا فإنَّ الله هو ذلك التَّحقُّق»[٦٦٤].

من ثَمَّ فإنَّه من خِلال عِشْقِ المَوجودات للكامِل، فإنَّها تُفكِّر فيه وتتحرَّك نحوه؛ أي: تتغيَّر من الإمكانيَّة إلى التَّحقُّق، فتوجَد، ثمَّ تسعى إلى التَّخلُّص من كلِّ إمكانيَّة تُخالِطها لتَصِلَ إلى التَّحقُّق الكامِل، فهي «تشتقُّ كمالَها عَبْرَ فِعْلِ التَّفكير»[٦٦٥]، لكن أرسطو لا يُخبِرُنا عن سبب تحرُّك الهيولى والمَوجودات نحوَ الإله باعتِباره التَّحقُّق الكامِل، وكأنَّ حَرَكَة الأشياء نحوَ الكَمال فكريًّا، ثمَّ واقِعيًّا أمْرٌ مُسَلَّمٌ به ولا يحتاج إلى تفسير[٦٦٦].

لكن لأنَّ أرسطو حاوَلَ أن يعقلن كلّ شيء بشَكْلٍ تامٍّ في ضَوْءِ التِزامه بالتَّجريبيَّة، فقد لَزِمَ عليه الرَّبط بين الكَمال والتَّحديد، فلم يَكْتَفِ برَفْضِ اللَّانهاية المُنتِجَة للتَّناقُض، بل امتدَّ رَفْضه إلى تلك المَقبولة منطقيًّا؛ لأنَّها مستحيلة تجريبيًّا، ومن ثَمَّ اعتبَرَ أنَّ (الأبيرون) نَقْصًا، فقد رَأى أرسطو أنَّه لا وجود لسلسلة لانهائيَّة بِشَكْلٍ مُتحقِّقٍ وعلى صورة كِيان تامٍّ، وإنَّما هي إمكانيَّة؛ أي: عمليَّة لا تنتهي أبدًا، ولكنَّها مُتناهية في أيِّ لحظة مُعيَّنة، مثل: عمليَّة تقسيم خطٍّ بالنِّصف

663- Ibid., 12.1072b
664- Ibid., 12.1072 a-b
665- Ibid., 12.1074b

٦٦٦- هُنا سيَخرُج ابن رُشْد عن قَول أرسطو، ويقول: «إنَّ ذاته [ذات الله] ليست شيئًا أكثر من عِلْمِهِ بالمَصنوعات»، وإنَّ «كلَّ مُخرِج شيئًا من القوَّة إلى الفِعْل فيَلزَم أن يُوجَد فيه بوَجْهٍ ما ذلك المعنى [الصُّورة] الَّذي أخرَجَه، لا أنَّه هو من جَميع الوُجوه»، وهذا الإخراج هو خَلْقٌ مُستَمِرٌّ للمَوجودات تحت مُسمَّى الضَّرورة الَّتي يُمليها العِلْمُ الإلهيّ عَبْرَ حِفْظِ مادَّتها على صورتها أو تحوُّل مادَّتها من صورة إلى أُخرى. وقد اختَلَفَ المُفسِّرون في تحديد إذا ما كانت هذه المُحايثة العقليَّة إحدى صُوَر وِحدة الوجود أم لا؛ وإذا ما كان عَقْلُ الإله هو علّة التَّرتيب والنِّظام في العالَم فحَسْب أم هو التَّرتيب والنِّظام ذاتهما، بحيث يكون هناك اتِّصال أنطولوجيّ بين الإله والعالَم. والحقيقة أنَّ ابن رُشْدٍ غامِض بخصوص تلك النُّقطة، فتارةً يقول: الأولى، وتارةً يقول: الثَّانية.

والأغرَبُ أنَّه يستَنِدُ في بعض أقواله في ذلك إلى أهل التَّصوُّف، فيقول: «للموجود إذن وجودان: وجود أشرَف، ووجود أخسّ، والوجود الأشرف هو علّة الوجود الأخسّ، وهذا هو معنى قول القُدَماء: إنَّ البارِئ تعالى هو هذه المَوجودات كلّها، وهو المُنعِم بها والفاعِل لها؛ ولذلك قال رؤساء الصُّوفيَّة: لا هو إلَّا هو، ولكن هذا كلّه هو من عِلْمِ الرَّاسخين في العِلْم، ولا يَجِبُ أن يُكتَبَ هذا ولا أن يُكَلَّفَ النَّاس اعتقاد هذا؛ ولذلك ليس هو من التَّعليم الشَّرعيّ، ومَن أثبَتَه في غير مَوضعه فقد ظَلَمَ، كما أنَّ مَن كَتَمَه عن أهله فقد ظَلَمَ، فأمَّا أنَّ الشَّيء الواحد له أطوار من الوجود، فذلك مَعلوم من النَّفْسِ».

إلى ما لانهاية، «شيء بعد شيء، وتظلُّ الأشياء دائمًا محدودة ولكن مُختَلِفة»[٦٦٧]؛ «لأنَّ عمليَّة التَّقسيم لا تَصِلُ أبدًا إلى نهايتها، فإنَّ ذلك يضمن إمكانيَّة هذا النَّشاط [استمراريَّته]، ولكن ليس لأنَّ اللَّانهائيَّة موجودة بشَكْلٍ تامٍّ»[٦٦٨].

استمرَّ ذلك التَّصوُّر الأرسطيّ سائِدًا كجزءٍ من فلسفة أرسطو السَّائدة خِلال القُرون الوسطى، من خِلال شِعار «Infinitum actu non datur» الَّذي يعني: لا توجَد لا نهاية فعليَّة. كما أرجَعَ أرسطو جميع التَّناقُضات الَّتي تَظهَرُ عند التَّفكير في اللَّانهاية إلى استعمال مفهوم اللَّانهاية التَّامَّة [بالفعل] بَدَلًا من المَفهوم المُحدَّد للَّانهاية المُحتَمَلة [بالقوَّة][٦٦٩].

لهذا رَفَضَ أرسطو تناهي العِلَلِ بِشَكْلٍ لانهائيٍّ، فيقول: «للإجابة عن سؤال ما إذا كان من الممكن المرور عَبْرَ عدَدٍ لا حَصْرَ له من الوِحدات الزَّمنيَّة أو المكانيَّة، نقول: إنَّه نَعَم وفْقَ معنى ما، ولا وفْقَ معنى آخر، فإذا كانت الوِحدات فعليَّة فإنَّه يَمْتَنِع القيام بذلك، لكن إذا كانت الوِحدات مُمكِنة فإنَّه جائز»[٦٧٠]. ومن ثَمَّ «لا يُمكِن للسِّلسلة أن تكون لانهائيَّة، ومن ثَمَّ فإنَّ نهاية كلّ حَرَكة يجب أن تكون واحِدة من الأجسام الإلهيّة الَّتي تتحرَّك عَبْرَ السَّماوات»[٦٧١].

667- Aristotle, Physics, 3.6
668- Aristotale, Metaphysics, 9.1048b

٦٦٩- هو الموقِف الَّذي تبيَّن خطأه جزئيًّا [في حالة الكِيانات المُجرَّدة، لا الواقعيَّة الفيزيائيَّة] عَبْرَ حِساب التَّفاضُل والتَّكامُل الَّذي استَنَدَ إلى مبدأ ليبنتز «Natura non facit saltum» الَّذي يعني: إنَّ الطَّبيعة لا تقوم بقَفْزات، فالتَّغيُّر الفيزيائيّ في الظَّواهر الطَّبيعيَّة هو تَغيُّر تدريجيّ مُستَمِر من دون انقِطاعات أو قَفْزات مُفاجِئة، وحِساب التَّفاضُل والتَّكامُل يحتاج إلى سلسة مُتَّصِلة من الأعداد؛ أي: إلى عَدَدٍ لانهائي من الأرقام يُحافِظ على الاتِّصال وعَدَم الانقطاع في سلسلة الأعداد بين أيِّ قيمَتَين؛ أي: إلى لا نهاية مُكتَمِلة، ومن ثَمَّ فهو قائِم على مُسَلَّمة اعتِبار أنظمة الأعداد لا نهاية تامَّة. ثمَّ أتَتْ الضَّربة القاضية لأُطروحة أرسطو على يَدِ جورج كانتور عام (١٨٧٤) على شَكْلِ وَرَقة علميَّة وَضَعَ فيها أُسُس نظريَّة المَجموعات والرِّياضيَّات الحديثة ككلّ، والَّتي من بينها كَون اللَّانهاية المُكتَمِلَة موجودة رياضيًّا، وأنَّها هي المَجال الَّذي تستلزمه أيّ لا نهاية ممكنة، فلو شبَّهنا اللَّانهاية المُحتَمِلة كعمليَّة سَيْرِ الإنسان، فتلك العمليَّة تستلزم ضرورة وجود الطَّريق الَّذي سيسير عليه الإنسان كشيء مُحدَّد ومُكتَمِل، وهذا الطَّريق المُحدَّد والمُكتَمِل هو اللَّانهاية الفعليَّة، وإذا كانت عمليَّة حِساب قيمة الأعداد غير الكسريَّة كحِساب قيمة (PI) الَّتي تَمْتَدُّ إلى مَا لا نهاية، هي دليل على إثبات لِفكرَة اللَّانهاية المُحتَملة، واللَّانهاية المُحتَملة تستلزم وجود اللَّانهاية الفعليَّة، إذًا فوجود الأعداد غير الكسريَّة هو إثبات لوجود اللَّانهاية الفعليَّة كحقيقة رياضيَّة ضروريَّة. كما أرجع كانتور التَّناقُضات الَّتي يَتَوَهَّم وجودها البعض عند التَّعامُل مع اللَّانهاية إلى خطأ التَّعامُل معها بقواعد الأرقام المُتناهية، ولكن الأرقام اللَّانهائيَّة [حَجْم المجموعات اللَّانهائية] لها قواعدها الخاصَّة والَّتي لا ينتُجُ عنها أيَّة تناقُضات.

670- Aristotle, Physics, 8.8
671- Aristotale, Metaphysics, 12.1074a

من ثَمَّ يُخبِرُنا بوجود عَدَدٍ من المُحرِّكات الإلهيّة العاقلة، يُقدِّرُ عَدَدُها بـ(٤٧) في أحد أقواله، أو بـ (٥٥) في قول آخر، وهي واقِعة وجوديًّا بين المُحرِّك الأوّل والإنسان، وحاكِمة لحَرَكة الأجرام السَّماويّة بحيث تكون أفلاكها دائريّة غائيّة ومُتحرِّكة نحوَ الإله، فتُحاكي أكمل الحَرَكات الحركة الدّائريّة؛ لأنّها الوحيدة القادِرة على أن تكون أزَلِيّة؛ أي: أن تستَمِرَّ بلا انقِطاع في ضَوْءِ قول أرسطو بعَدَمِ وجود لانهاية مُكتَمِلة.

من ثَمَّ رَفَضَ أرسطو أيضًا وَصْفَ الإله بأنّه لانهائيّ؛ «لأنّه لا يوجد شيء كهذا على الإطلاق»[٦٧٢]، لكنّه في الوقت نفسه رَفَضَ أيضًا كونه مُتناهيًا؛ لأنّه مُطلَق القدرة بوَصْفِهِ علّة كلّ حَرَكة، وبما أنّ الهيولى القديم مُتحرِّك فإنّ الحَرَكة قديمة وأزلِيّة، وطالما أنّه لا حَرَكة من دون زمان، فالزَّمان أيضًا قديم وأزَلِيّ، ومن ثَمَّ كان قول أرسطو بقِدَم العالَم وأزليّته، والحقيقة أنّ أرسطو قَبِلَ قِدَم الزّمان؛ لأنّه اعتبَرَ أنّ الماضي لا يبقى موجودًا بشَكْل مُستَمرٍّ؛ أي: إنّ أزليّة الزّمان غير تامّة؛ لأنّها تزيد بالمَجيء المُستَمِرّ للحاضر، وتَنْقُص بعَدَم بقاء الماضي[٦٧٣]، لكن تلك الأُطروحة ظَلَّت مَوضِع نَقْدٍ عند أرسطو بِدايةً من يحيى النَّحويّ John Philoponus؛ لأنّ قِدَمَ العالَم تعني: لانِهائيّة الزَّمان الماضي فِعليًّا، فيلزَمُ تناهي العِلَل بِشَكْل لانِهائي، وبالتّالي لا يُمكِن أن يُوجَد شيء، لكن تَصوُّر أرسطو التَّجريبيّ فَرَضَ عليه التّسليم بأزليّة الزّمان كإطار لتَمَثُّلِ الفِكْرِ بشَكْلٍ حيٍّ على صورة الحَرَكة.

فيَظْهَرُ جليًّا ممّا سَبَقَ عَدَم وجود مَوقِع للصّمت في تَصوُّر أرسطو للإله؛ لأنّ تَصوُّره لماهيّة الإله لم يَكُنْ نتيجةً وَصَلَ إليه في نهاية استدلالاته الفلسفيّة عند حُدود العَقْل، وإنّما نتيجة ألزَمَتْه بها مُسَلَّماته عن حتميّة معقوليّة الإله وحتميّة كماله قياسًا على الكَمال الإنسانيّ، فأصبح الإله هو العَقْل المُفكِّر ذو التَّحقُّق التّامّ والّذي لا يتغيَّر عَبْرَ الزَّمَن، وعلى النَّقيض كان تَصوُّره للهيولى الّذي استنَدَ إلى التَّجريد الصِّفاتي (Aphairesis) حيثُ تُعزَل الصِّفات واحدة تِلْوَ الأُخرى عن جَوهَر الشَّيء، فمثلًا: نَعزِلُ صِفة البرونز من المُثلَّث البرونزيّ، ثمّ صِفة الصَّلابة في البرونز... وهكذا وصولًا إلى الهيولى الّذي لا صِفة له[٦٧٤].

لهذا فلا وجود لِمفهوم الجَلال عند أرسطو وإنّما تابَعَ أفلاطون في مفهوم الجَمال، وهو ما انعَكَسَ على اللّاهوت المسيحيّ الغربيّ كما سنَرى لاحِقًا، ومن ثَمَّ كان اختِلافه عن اللّاهوت الشَّرقيّ، لكن

672- Ibid., 12.1073a
673- Aristotle, Physics, 3.8
674- Aristotale, Metaphysics, 7.1028b

في أحد أعمال أرسطو الأخيرة، كِتَابه «عن الصَّلاة On Prayer»، الَّذي لم يصِلْنا منه سِوى شَذَرَة وحيدة نَقَلَها لَنا سمبليكوس، تقول: إنَّ الإله «إمَّا أنَّه عَقْلٌ، وإمَّا أنَّه شيء مُتجاوِز للعقل [القول الأفلاطونيّ]». وهي شَذَرَة غامِضة ومُتناقِضة مع فلسفة أرسطو الَّتي وَصَلَتْنا.

الأفلاطونيَّة الوسيطة

أشار أفلاطون في محاوراته إلى الفيثَّاغورسيِّين بلفظ «القدماء»، فيقول في محاورة فيليبوس: «قدَّم القدماء، الَّذين كانوا أفضل مِنَّا وعاشوا بالقرب مِن الآلهة، التُّراث القائل بأنَّ كلَّ الأشياء الَّتي قيل إنَّها موجودة على الإطلاق قد انبثقت مِن الوحدة والكثرة، وتحوي داخلها المتناهي واللَّا متناهي»(١). وهذه هي الأطروحة الفيثَّاغورسيَّة الَّتي نقلها عنهم أرسطو أيضًا؟، فقال: «عناصر الأعداد إمَّا زوجيَّة أو فرديَّة، وهذه الأخيرة متناهية، أمَّا الأولى فلا متناهية. والواحد يتكوَّن منهما معًا (لأنَّه زوجي وفردي)، ثمَّ تنشأ منه الأعداد، والأعداد تكوِّن الكون بأكمله»(٢). وهذان المبدآن الفيثَّاغورسيَّان يمثِّلان أزواجًا من المتضادَّات؛ فالفرديُّ هو المتناهي، هو الوحدة هو الذَّكر هو السُّكون هو الاستقامة هو النور هو الخير، في حين أنَّ الزّوجيّ هو اللّا متناهي هو الكثرة هو الأنثى هو الحركة هو الاعوجاج هو الظَّلام هو الشَّر.

يبدو أنَّ أفلاطون بنى تعاليمه الشَّفهية السِّرِّيَّة على هذه الأسس الفيثَّاغورسيَّة كما أكَّد طلَّاب الأكاديميَّة بداية مِن إسبوزيبوس Speusippus (٤٠٨ – ٣٣٨ ق.م) ابن أخت أفلاطون ورئيس الأكاديميَّة مِن بعده وحتى نومينيوس الأفامي. لكن نلاحظ اختلاف أطروحة أفلاطون، كما عرضوها، عن الفيثَاغورسيَّة في عدَّة أمور؛ فأفلاطون قد انتهى في محاضرة «عن الخير» إلى أنَّ «الخير هو الواحد»، أي المبدأ الأوَّل، لأنَّه نشأ عن مبدأين سابقين كقول الفيثَّاغورسيِّين، ومن ثَمَّ ساوى بين الواحد [مثال الخير]، وبين المبدأ المتناهي عند الفيثَّاغورسيِّين باعتباره علّة النِّظام، كما قال بوجود مبدأ آخر هو «الثَّاني» Dyad، وهي المادَّة غير المحدَّدة [مصدر الشَّرِّ والفوضى]، فساوى بينها وبين المبدأ اللّا متناهي عندهم. ثمَّ ظهرت الأشياء إلى الوجود نتيجة لتأثير الواحد على المبدأ الثَّاني. وقد اتَّبعت الأفلاطونيَّة الوسيطة هذه الأطروحة الَّتي قيل إنَّ أفلاطون نقلها عن فيثَّاغورس، فامتزج بها تيَّار الفيثَّاغورسيَّة الجديدة.

كذلك نجد في خطاب أفلاطون الثَّاني إشارة إلى وجود مبدأ ثالث، وهو ما اعتبره أنطيوخس الأشقلوني Antiochus of Ascalon مبدأ وسيطًا بين الواحد والثَّاني أو بين الخير

والمادَّة، بحيث تجمع وظيفته بين وظيفتي الدِّيمورج الصَّانع وروح العالم الحيَّة، فوجدوا ضالّتهم في اللُّوجوس الرِّواقي بوصفه مجموع أفكار العقل الإلهي [المثل الأفلاطونيَّة]، والَّتي تتجسد في العالم ذاته بوصفها الواقع. فيمكن القول بأنَّ الأفلاطونيَّة الوسيطة استخدمت الأفكار الفيثَّاغورسيَّة والرِّواقيَّة لإعادة تفسير المحاورات في ضوء تعاليم أفلاطون السِّرِّيَّة.

لكن الأفلاطونيَّة الوسيطة انقسمت إلى فرعين فلسفيَّين؛ الفرع الإغريقي الرُّوماني: الذي انصبَّ اهتمامه على الدِّيمورج المذكور في محاورة طيماوس بوصفه أعلى درجات الوجود بعد دمجه مع روح العالم في ضوء ما سبق، فأصبح الجَمال أحد صفات الإله لأنَّ الكمال الرِّياضيِّ الفيثَّاغورسيِّ وعقلانيَّة اللُّوجوس الرِّواقي تستلزمان التَّناسق والجَمال العقلي الواضح. ويرجع هذا إلى كونها كانت في صراع مع بقايا تيَّار الشُّكوكيَّة الَّذي هيمن على أكاديميَّة أفلاطون بين عامي ٢٦٦ ق. م و٩٠ ق. م، بعد موت خلفائه الأربعة الأوائل.

أمَّا الفرع الآخر، فهو الهلنستي: الَّذي انصبَّ اهتمامه على مثال الخير المذكور في محاورة الجمهوريَّة، وتعاليه عن الوجود، ومن ثَمَّ وضع أتباعه مبدأ [الواحد الأعلى] فوق الواحد والثَّاني، واعتبروه صانع المادَّة غير المحددة ذاتها، وعلَّة الواحد بوصفه الدَّيمورج [العقل المنظِّم]، مثل الفيثَّاغورسي أيودورس السكندري Eudorus of Alexandria في القرن الأوّل ميلادي والَّذي تأثَّر به فيلون وجميع التيَّارات الهلنسيتيَّة اللّاحقة. فظلَّت عبارة أفلاطون في محاورة الجمهوريَّة مقيَّدة، ولم تنفجر دلالاتها المتمثِّلة في جلال المتعالي وتجاوزه للعقل واللّغة والوجود سوى العامل اليهودي أثناء الفترة الهلنستيَّة في الإسكندريَّة.

فيلون

في زمن بطليموس الأوّل (٣٢٣-٢٨٥ ق. م.)، تواجد اليهود بأعداد كبيرة في مصر. وكانت الإسكندريَّة مقرَّهم الرَّئيسي. وتعتبر التَّرجمة السبعينيَّة، ترجمة العهد القديم من العبريَّة إلى اليونانيَّة في القرن الثَّالث ق.م، بدايةً لحركة انفتاح متبادل بين الثَّقافتين الغربيَّة واليهوديَّة، وإقامة علاقة بين أفكار العهد القديم والفلسفة اليونانيَّة، وهو أحد ثمار الحضارة الهلنستيَّة المتمثّلة في تزاوج الحضارات الشرقيَّة مع الحضارة الإغريقيَّة. وهو ما يظهر في استعمالها للَّفظ اليوناني (ho ôn)، الَّذي يعني الوجود الخالص الأفلاطوني، في ترجمة الآية «أكُونُ الَّذي أكُون» [خروج ٣: ١٤]، فأصبحت «أَنَا الْكَائِنُ الدَّائِمُ». فالمترجمين كانوا من المتأثِّرين بالفلسفة

الإغريقيَّة، ومن ثَمَّ انتصروا لجانب اللَّاهوت التَّنزيهي على حساب التَّجسيم، وهو اتِّجاه ظهر بشكل أكثر وضوحًا في التَّرجمة الآراميَّة الَّتي قام بها انقولوس Onkelos الرَّوماني (٣٥ – ١٢٠م) في بدايات القرن الثَّاني ميلادي، والَّتي تجنَّب فيها كلَّ الألفاظ الدَّالَّة على التَّجسيم، ووضع بدلًا منها تأويلاته اللَّفظيَّة التَّنزيهيَّة. فعلى سبيل المثال وضع فيها: «لأنَّني رأيت ملاك الرَّبّ وجهًا لوجه» محلَّ: «لأنِّي نَظَرْتُ اللَّـهَ وَجْهًا لِوَجْهٍ» [تكوين ٣٢: ٣٠]، ووضع: «تحت عرش المجد» بدلًا مِن: «تحت قدميِّ الله» [خروج ٢٤: ١٠]، ووضع: «تجلَّى الربُّ على جبل سيناء» بدلًا مِن: «هبط الرَّب إلى جبل سيناء» [خروج ١٩: ٢٠].

يعدُّ الفيلسوف اليهودي السكندري فيلون (٢٠ ق.م – ٥٠ م) أبرز مثال على هذا التَّزاوج الفكري فلسفيًا. فقد وُلد فيلون في الإسكندريَّة لعائلة يهوديَّة ذات أصول نبيلة، وثريَّة، وواسعة النُّفوذ، وقد حصلت على الجنسيَّة الرومانيَّة من يوليوس قيصر. عاش فيلون في الإسكندريَّة، ومن ثَمَّ نشأ في أجواء الثَّقافة الهلنستيَّة السكندريَّة، الجامعة للثَّقافة اليهوديَّة، وللثَّقافة اليونانيَّة والرومانيَّة. ويرى الكثير من المؤرخين أن فيلون لم يعرف العبريَّة أو على الأقل لم يكن قادرًا على قراءة العهد القديم بلغته العبريَّة الأصليَّة، ولهذا لجأ إلى قراءة التَّرجمة السَّبعينيَّة اليونانيَّة. وقد مكَّنته تلك التَّرجمة مِن قراءة العهد القديم وفلسفتَي أفلاطون والرِّواقيين باللُّغة نفسها، اللُّغة اليونانيَّة. ويمكن أن نرى في ذلك انعكاسًا كاملًا لشخصيَّة فيلون الفكريَّة الفلسفيَّة، فقد كان يهوديًا هلنستيًا، فأعاد قراءة أفكار اليهوديَّة والعهد القديم من خلال منظار الفلسفة اليونانيَّة (فلسفتَي أفلاطون والرِّواقيين تحديدًا)، وقد ساعده على ذلك عدم إلمامه بالعبريَّة، فاعتمد على التَّرجمة السَّبعينيَّة بكلِّ ما تحمله مِن إرث أفلاطوني. ومن ثَمَّ فإنَّه لا يقدِّم قراءةً لأفلاطون مِن خلال العهد القديم لأنَّه يرى أنَّ أفكار أفلاطون واردةٌ بالفعل فيه.

فوفقًا لفيلون، إنَّ كلًّا مِن الفلسفة اليونانيَّة والتُّراث اليهودي صادران مِن العقل الإلهي، أي من اللُّوجوس. فالفلسفة اليونانيَّة وُلدت مِن تأثيرات اللُّوجوس خلال تأملٍّ العقل البشريِّ للعالم، والتُّراث اليهوديّ وُلِد مِن اللُّوجوس مباشرةً كما تجلَّى إلى الأنبياء. إلَّا أنَّ فيلون، كفيلسوف مؤمن بعالميَّة العقلانيَّة، رفض الأفكار القوميَّة الظَّاهرة في بنية الدّيانة اليهوديَّة، فرفض التَّدخلات الإلهيّة في التَّاريخ اليهودي باعتباره حامي شعبه المختار وحافظه، كما رفض الصفات المجسَّمة للإله الَّتي تظهر في التَّوراة، مثل: الغضب والنَّدم وغيرها من

الصِّفات، وجأ إلى تأويلها. ولهذا فإنَّ تأثير فيلون في التُّراث اليهودي لا يُذكر تقريبًا، على العكس مِن تأثيره في الفلسفات والأديان اللّاحقة، كالأفلاطونيَّة المُحدَثَة والمسيحيّة.

تدور فلسفة فيلون حول كون الإله هو الوجود المطلق، الموجود بذاته ولِذاتِه، من دون أيِّ احتياج أو عوز. ليس بمتعدّدٍ وليس بمركَّبٍ، فلا يتغيَّر ولا يفنى، وهو خارج المكان والزَّمان. وهو متعالٍ لا يشبه أيّ شيء في العالم، فلا يدرك جوهره أيُّ إنسان ولا يدرك ماهيَّته أيُّ عقل. فهو خفيٌّ في طبيعته، ومن ثَمَّ لا يوجد اسمٌ يشير إليه بشكلٍ يليق بماهيَّته، فلا نعرف عنه سوى وجوده. يقول فيلون «تتَّصف [الموجودات] بخصائص مميَّزة، وهي تدخل في نطاق ما تدركه الحواسُّ الخارجيَّة. لكن الإله ليس مفهومًا حتّى مِن قِبَلِ العقل، فوجوده هو الحقيقة الوحيدة الَّتي ندركها، ولا نستطيع أَن ندرك شيئًا مِن جوهره غيرها»(٦٧٥). وهذا هو مضمون آية «أكُونُ الَّذي أكُون»، «فقد قال الله: في البداية قُل لهم، أكُونُ الَّذي أكُون، وعندما يدركون أنَّ هناك فرقًا بين الوجود والعدم، يمكن تعليمهم أنَّه لا يوجد اسم، مهما كان، قادر على الإشارة لي بشكلٍ يليقُ بي، أنا الَّذي ينتمي إلى الوجود [من طبيعتي أن أكون]»(٦٧٦).

ومن ثَمَّ فإنَّه لا يمكن وصفه سوى بِذِكرِ ما هو ليس عليه، أو مِن خلال نَفي أيِّ سمةٍ من سمات الأشياء المحسوسة أو المعقولة، أي باستخدام اللاهوت السَّلبي، فيقول: «لا يمكن لأيٍّ مِن الكائنات القادرة على تكوين اعتقاداتٍ فكريةٍ، أَن تمتلك اعتقادًا راسخًا عن الله. لأنَّه لم يُظهِر طَبِيعتهُ لأحدٍ؛ لكنَّه أبقاها غيرَ مرئيَّةٍ لكلِّ المخلوقات. مَن يستطيع أَن يغامر بإثبات أَنَّ مَن هو علّة كلِّ شيءٍ، لديه صفاتٌ مميزةٌ معينةٌ أو أنَّه ليس لديه مِثلُ هذه الصِّفات؟ أو مَن يستطيع باختصارٍ أَن يجرؤ على تأكيد أيِّ شيءٍ إثباتي حول جوهره أو شخصيته أو تكوينه أو تحركاته؟»(٦٧٧)، «فكلُّ اسمٍ نشير به لله هو إساءةٌ، لأنَّ الإلهَ الحيَّ لا يوصف وإنَّما يكون»(٦٧٨).

لكن بالنِّسبة إلى المؤمن داخل دائرة الدِّين، فإدراك ماهيةِ الإله، جزئيًا على الأقلّ، أمرٌ مطلوب وضروري كأساس لاتباع الشَّرائع والعبادات، فهو ما تستند إليه المعرفة اللاهوتية لتبرّر وجودها وضرورة اتِّباعها. فكيف يعرف الإنسان إلهه إذا كان خفيًا عنه؟ يردُّ فيلون قائلًا: إنَّ الإله خفيٌّ في ذاته، ولكنَّه يُعرف مِن أعماله. وعلى الرغم من أنَّ تلك الإجابة ليست

675- On the Unchangableness of God, #62
676- On the Life of Moses, #75
677- Allegorical Interpretation III, #206
678- On Dreams, #230

بجديدة بالنِّسبة إلى أيِّ متأملٍ في الكون بوصفه نصًّا يراد منه معرفة مؤلفه، إلَّا أنَّ فيلون سيقدِّمها بصيغة فلسفيَّة سيتَّبعها اللَّاحقون وبالأخصّ بولس الرَّسول وموسى بن ميمون.

يبدأ فيلون صياغته بذكر الآيات التَّوراتيَّة الَّتي يطلب موسى فيها مِن الله أَن يريه مجده، فقال له الله: «لَكِنَّكَ لَنْ تَستَطِيعَ أَنْ تَرَى وَجهِي، لِأَنَّهُ لا يُمكِنُ لإنسانٍ أَنْ يَراني وَيَبْقَى حَيًّا. هُناكَ مَكانٌ قَرِيبٌ مِنِّي، فَقِفْ عَلَى الصَّخرَةِ فِي هَذا المَكانِ. وَحِينَ يَمُرُّ مَجدِي، سَأَضَعُكَ فِي شَقٍّ كَبِيرٍ فِي الصَّخرَةِ وَأُغَطِّيكَ بِيَدِي حتّى أعبُرَ. وَحِينَ أرفَعُ يَدِي، سَتَرَى لَمحَةً مِنْ مَجْدِي. أَمّا وَجهِي فَلَنْ تَراه» [الخروج ٣٣: ٢٠-٢٣]. فقد رفض الإله أَن يرى موسى وجهه، لكنَّه سمح له أَن «ينظر وراءه»، وعلى هذا الأساس النَّصي ميّز فيلون بين طبيعة الإله الميتَّافيزيقية ousia، الَّتي لا نعرف منها سوى وجود الله، وبين قدراته أو آثاره [طاقاته energeiai] الَّتي تتجلَّى في العالم، وتمكِّننا مِن معرفة صفاته. وبهذه الطَّريقة استطاع فيلون أَن يحافظ على فكرة تعالي الإله، ويسمح في الوقت نفسه للبشر بمعرفته.

هذا الجانب مِن الإله الَّذي يتجلّى في العالم هو ما أسماه فيلون «اللُّوجوس»، فالإله بقدر ما يكشف ذاته، للعالم وفي العالم، هو اللُّوجوس[٦٧٩]. استخدم فيلون الأسماء التَّالية للإشارة إليه:

٦٧٩- نقل الرواقيون أطروحة اللّوجوس عن هيراقليطس، فقالوا: «في البدء كان الإله وحده». و: «هو كائن حي، خالد، عقلاني، تام السعادة، خير، يهتم بالعالم وكل ما فيه [العناية الإلهية]، لكنه ليس له شكل إنسان. فهو صانع الكون، وأب كلّ شيء بشكل عام [العلّة الأولى]، وأيضًا بشكل خاص فيما يتعلق بالجزء الذي ينتشر في العالم منه، ويسمّى العديد من الأسماء وفقًا لقدراته المختلفة. فيطلقون اسم (العلّة) لأن كل الأشياء تكون بمقتضاه؛ وزيوس بقدر ما هو سبب الحياة أو يعمّ الحياة كلها؛ وأثينا لأن الجزء الحاكم من الألوهية يمتدّ إلى الأثير؛ وهيرا علامة على امتداده إلى الهواء؛ وهيفايستوس لأنه ينتشر إلى النار الخلاقة؛ وبوسيدون لأنه يمتدّ إلى البحر؛ وديميتر لأنه يصل إلى الأرض. وبالمثل، أعطى الرجال الله ألقابه الأخرى، مركّزين، قدر الإمكان، على واحدة أو أخرى من صفاته المميزة». فاللّوجوس عقل حيّ، وخير وجمال، وهو فعّال في العالم، فباتحاده مع المبدأ الخامل [الهيولى أو المادة غير المحددة، والتي يخلق منها اللّوجوس العناصر الأربعة] يصبح العالم حيًّا مثل حال حياة الإنسان عند اتحاد روحه الإلهيّة بجسده المادّي، وهو أيضًا يعتني بالعالم ويدبّر شؤونه بشكل حتميّ خاضع لقوانين العقل كما يتجلّى في الطبيعة، ووفق غاية حكيمة. لكنه في الوقت ذاته مادة [نار إلهيّة] لأن المادة وحدها هي القادرة على الفاعليّة السببيّة، ومن ثَمّ يعطي الشكل للهيولى عند اتحاده به، لكنه ليس كالعناصر المادية الأربعة، «فالمبادئ ليس لها بداية ولا نهاية، في حين أن العناصر الأربعة لها نهاية. كما أن المبادئ روحيّة وليس لها شكل، في حين أن العناصر قد وُهِبَت الشكل». انظر:

Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers 7.1.134-137

وفي الصلاة التي كتبها كليانثس Cleanthes (٣٣٠ – ٢٣٠ ق.م)، الرئيس الثاني للمدرسة الرواقيّة بعد زينون الرواقي Zeno، بعنوان «نشيد لزيوس» نجد تعبيرًا دينيًا يفيض جلالًا، مثل هذا المقطع التالي منها:

«الإله الثاني»، و«عقل الله»، و«ظِلّ الله»، و«كلمة الله»، و«صورة الإله»، و«ابن الله الأول»، و«قدرة الله»، و«ملاك الرَّبّ»، و«الحكمة»، و«اسم الله»، و«المبدأ الوسيط»، و«الرَّابطة الكونيَّة»، و«قائد الفيلق»، و«آدم السَّماوي». ومن ثَمَّ يقول فيلون واصفًا اللُّوجوس: «إنَّ ما هو مُمَثَّلٌ في اللُّوجوس ما هو إلّا أعظم وأقدم قدرتين إلهيتين، وهما قدرته الخلَّاقة وقدرته الحاكمة. فنسمّي قدرته الخلَّاقة الله الَّذي نظّم، وخلق، وزيّن هذا الكون، ونسمّي قدرته الحاكمة الرَّبّ، الَّذي يحكم الكائنات الَّتي خلقها بالعدالة والحزم»(٦٨٠). ويشبِّه فيلون العلاقة بين الإله المتعالي واللُّوجوس وقدرتيه بالتَّشبيه التَّالي: «الكلمة هي سائق العربة الَّتي أحصنتُها هي القدرات الإلهية، ومَن يجلس في العربة الَّذي ينطق الكلمة [الإله]، موجهًا السَّائق إلى كيفية المضيّ قُدُمًا»(٦٨١). ولهذا كان اللُّوجوس القدرات الإلهيَّة مِن ناحية وليس القدرات الإلهيَّة من النَّاحية الأخرى، ومن ثَمّ «يقول اللُّوجوس فرحًا: وقفت في المنتصف، بين الرَّبّ وبينكم. لستُ غير مخلوقٍ كالإله ولستُ مخلوقًا مثلكم، ولكن وسطًا بين الطَّرفين»(٦٨٢).

زيوس، يا أعظم الخالدين،
يا من يذكره الناس بعديد الأسماء والصفات.
أنت السبب الأول، حاكم الطبيعة وفق ناموسك،
أصل وجودنا، الذي منحتنا صورتك [اللُّوجوس]،
لذا سأمدحك دائمًا، وأتغنّى بعظمتك.
الكون كله يدور حول الأرض،
يتحرّك حيثما تقوده بخضوع تام.
يا لعظمة الأداة التي تحملها بين يديك القاهرتين،
الصاعقة النارية الأبدية ذات الحدّين،
بضرباتها تحدث كل أعمال الطبيعة،
وبها تحرّك اللُّوجوس عبر جميع الأشياء،
عبر الشمس والنجوم.
يا زيوس يا من تقيم خلف السحاب المظلم،
أنقذ الجميع من جهلهم التعيس

انظر:

Matthew E. Gordley, Teaching Through Song in Antiquity, Mohr Siebeck, Germany, 2011, p. 80-83

680- On the Life of Moses II, #99

681- On Flight and Finding, #101

682- Who is the Heir of Divine Things, #206

فاللُّوجوس هو العقل الإلهي الَّذي يحتوي على الأفكار الإلهيّة [المُثُلُ الأفلاطونيَّة] لكلِّ الموجودات في العالم، كأنَّه النَّموذج الكامل للعالم المادِّي وموجوداته، فهو «المثال النَّموذجي» أو «المثال الأعلى» لأنَّه «مِثَالُ المُثُل» أو «فكرة الأفكار»، يقول فيلون: «عندما قرَّر الإله خلق هذا العالم المرئي، شكَّل قبله عالمًا يمكن فقط إدراكه فكريًّا، من أجل أن يستخدم ذلك المثال، الَّذي يشبه صورة الإله لأقصى حدٍّ ممكن، في خلق العالم المادِّي، كأنَّه نموذج مادِّي للخلق الفكري، والَّذي يُلزَم له احتضان العديد مِن الأجناس المختلفة الَّتي يمكن أَن تدركها الحواسُّ الخارجيَّة، مثل العالم الفكريِّ الَّذي يحتوي على تلك المُثُلِ الَّتي يدركها الفكر فقط»[٦٨٣]، «فظلُّ الله كلمته الَّتي استخدمها كأداةٍ لصنع العالم. وهذا الظِّلُّ، كما كان، هو النَّموذج، النَّموذج الأصليُّ لكلِّ الأشياء الأخرى»[٦٨٤].

اللُّوجوس هو أداة الإله في خلق العالم من خلال فرض الخصائص المميِّزة لتلك الأفكار على المادَّة وتحديدها وفصلها كأشياء متناهية محدَّدة عن المادَّة. ويسمِّي فيلون هذه الوظيفة «القدرة الخلَّاقة» المتمثِّلة في صفة «الخير». فربَّما المادَّة شرّ، لم يكن يليق بالإله الكامل أَن يتعامل معها بطريقةٍ مباشرةٍ، فكان مِن الضَّروري وجود مبدأ وسيط بين الله والمادَّة، ينوب عن الإله وكأنَّه الإله الفعَّال ذاته. فيقول فيلون: «لأنَّ الآب هو السَّبب في أَن ينشأ اللُّوجوس بوصفه الابن الأكبر، والابن الأول، فقد خلق هذا الابن كلَّ تلك الأنواع، مقلدًا طرق والده، من خلال إطلاعه واطِّلاعه على النَّماذج المثاليَّة»[٦٨٥]. ومِن النَّاحية الأخرى فاللُّوجوس له دور إضافي، هو الحفاظ على نظام العالم واستمراريَّته، فهو ينتشر في العالم كلِّه كرابطة تربط جميع أجزاء الكون ببعضها وتمنع انفصالها، فيقول: «إنَّ جميع الأشياء في جوهرها وبحكم طبيعتها هي فضفاضة، أجزاؤها منفصلةٌ عن بعضها. ولكنَّ كلمة الإله هي الغرَّاء والسِّلسلة الَّتي تربط الأشياء ببعضها، فهي تملأ كلَّ شيءٍ بجوهرها. والكلمة، الَّتي تربط كلَّ شيءٍ ببعضه، هي كاملةٌ في حدِّ ذاتها، دون الحاجة لأيِّ شيءٍ آخر»[٦٨٦]. ويسمِّي فيلون هذه الوظيفة الثَّانية «القدرة الحاكمة» المتمثِّلة في صفة «السُّلطان».

من ثَمَّ يتأوَّل فيلون كلَّ الآيات الَّتي يتجلَّى فيها الله للعالم وفي العالم بأنَّها تشير إلى اللُّوجوس لا إلى الإله المتعالي، فعلى سبيل المثال، يفسرُّ الآية «وَلَمَّا بَلَغَ أَبْرَامُ التَّاسِعَةَ وَالتِّسْعِينَ مِنْ عُمْرِهِ، ظَهَرَ لَهُ

683- On the Creation, #16
684- Allegorical Interpretation III, #96
685- On the Confusion of Tongues, #63
686- Who Is the Heir of Divine Things, #188

اللّـهُ. وَقالَ لَهُ: (أنا اللّـهُ الجَبّارُ)» [تكوين ١٧:١]. فيقول: «وهذه الآية لا تعني أَنَّ علّة كلِّ الأشياءِ قد أشرق وأصبح مرئيًا، (فأيُّ عقلٍ بشريٍّ قادر على استيعاب عظمة مظهره؟)، وإنَّما تعني أَنَّ إحدى القِوَى الَّتي تحيط به، أيْ القدرة الحاكمة، قد أظهرت نفسها لِنَظَرِه»[٦٨٧].

لهذا كان تفسير فيلون للآية: «نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا»، هو: «لماذا يتكلّم الإله هنا كما لو كان يتحدَّث عن إله آخر، عندما يقول إنَّه صنع الإنسان وفق صورة الإله، وليس صورته الخاصّة؟ لأنَّها جملةٌ مناسبةٌ وصادقةٌ جدًا، فلا يمكن لأيِّ شيء بشريٍّ أَن يتشكّل شبه الآب الأعلى للكون، ولكن فقط على نمط الإله الثَّاني، الَّذي هو كلمة الإله الأعلى؛ لأنَّه من المناسب للرُّوح العقلانيَّة عند الإنسان أَن تكون مِن نوع الكلمة الإلهيَّة»[٦٨٨]. فالرُّوح البشريَّة ما هي إلَّا قبسٌ مِن نار اللُّوجوس الإلهي، ومن ثَمَّ تحمل خصائصه، «فعقل كلِّ إنسانٍ مرتبطٍ بالعقل الإلهيِّ، كونه انطباعًا، أو شظيَّةً، أو شعاعًا مِن تلك الطَّبيعة المباركة؛ ولكنَّ جسده مرتبطٌ بالعَالَمِ المحسوس، لأنَّه يتكوّن مِن نفس موادِّ العَالَمِ، أي مِنَ الأرض، والماء، والهواء، والنَّار»[٦٨٩].

فيمكن القول إنَّ أطروحة فيلون عن اللُّوجوس، مَزَجَ فيها بين أُطروحاتِ المُثُلِ الأفلاطونيَّة والإله الصَّانع وروحِ العَالَمِ كما تظهر عند أفلاطون مع اللُّوجوس الرُّواقي ليعيد صياغة تصوُّرِ التَّوراةِ للإله الفعَّال. وهو ما وجد له فيلون مقابِلًا في اليهوديَّة، وبالتَّحديد في الحكمة المتجسدة [صوفيًا]، الَّتي تقول: «أنا الحِكْمَة... شَكَّلَنِي اللّـهُ مُنذُ البِدايَةِ، أنا أَوّلُ أعمالِهِ. أوجدني فِي قَدِيمِ الزَّمانِ، فِي البَدءِ، قَبلَ أَنْ تَبدَأَ الأَرْضُ. خَرَجتُ قَبلَ أَنْ يَكُونَ هُناكَ بَحرٌ، وَقَبلَ أَنْ يَكُونَ هُناكَ ماءٌ فِي اليَنابِيعِ. وُجِدْتُ قَبلَ أَنْ تَستَقِرَّ الجِبالُ وَالتِّلالُ فِي مَكانِها. عِندَما لَمْ تَكُنِ الأَرْضُ وَالحُقُولُ قَدْ صُنِعَتْ، وَلَمْ تُصنَعْ ذَرَّةٌ مِنْ تُرابِ العالَمِ. كُنتُ عِندَما وَضَعَ السَّماواتِ فِي مَكانِها، وَعِندَما رَسَمَ دائِرَةَ الأُفُقِ عَلَى وَجهِ البَحْرِ. وَكُنتُ مَوجُودًا عِندَما ثَبَّتَ الغُيُومَ عالِيًا، وَعِندَما فَجَّرَ يَنابِيعَ البَحْرِ وثبّتَها. وَكُنتُ عِندَما وَضَعَ حُدُودًا لِلبَحْرِ، فَلا تَتَعَدّاها المِياهُ، وَكُنتُ عِندَما وَضَعَ أساساتِ الأَرْضِ. كُنتُ عِندَهُ كَصانِعٍ ماهِرٍ، وَكُنتُ فَرَحَهُ كُلَّ يَومٍ، وَأفرَحُ أمامَهُ كُلَّ حِينٍ» [أمثال ٨: ١٢–٣٠]، بعد أَن مزج فيلون بينها وبين كلمة الله الفاعلة، المذكورة في آيات، مثل: «هكَذَا تَكُونُ كَلِمَتِي الَّتِي تَخْرُجُ مِنْ فَمِي، لاَ تَرْجِعُ إِلَيَّ فَارِغَةً، بَلْ تَعْمَلُ مَا سُرِرْتُ بِهِ وَتَنْجَحُ فِي مَا أَرْسَلْتُهَا لَهُ» [إشعياء ٥٥: ١١]، و«بِكَلِمَةِ الرَّبِّ صُنِعَتِ

687- On the Change of Names, #15
688- Questions and Answers on Genesis II, #62
689- On the Creation, #146

السَّمَاوَاتُ» [المزامير ٣٣: ٦]. وهي ما قد فسَّرته عدَّة تيارات في الدِّيانة اليهوديَّة باعتبارها الكلمة الإلهيّة الَّتي خلق الله العالمَ مِن حروفها، أو اسم الإله الأعظم أو حتّى أسماء الملائكة الَّتي يرسلها الله للقيام بأفعالٍ معيّنة.

والحقيقة أَنَّ مفهوم الحكمة اليهوديَّة هو أمرٌ ميَّز تلك الفترة الهلنستيَّة في الأدبيَّات اليهوديَّة، لأَنَّ اليهود حاولوا استيعاب أفكار الفلسفة اليونانيَّة بشكلٍ يحافظ على أُسُسِهم العقائديَّة. فنجد في سِفرِ الحكمة، أحد نصوص الكتاب المقدَّس المكتوبة في الإسكندريَّة الهلنستيَّة وفي فترةٍ قريبةٍ مِن فيلون تحديدًا، يقول: «الحكمة مهندسة كلِّ شيءٍ، هي علَّمتني. فإِنَّ فيها الرُّوح الفَهم القدُّوس، المولود الوحيد، ذا المزايا الكثيرة، اللّطيف السَّريع الحركة، الفصيح، الطَّاهر، النَّيِّر، السَّليم، المحبّ للخير، الحديد، الحرّ، المحسن، المحبّ للبشر، الثَّابت، الرَّاسخ، المطمئن، القدير الرَّقيب، الَّذي ينفِّذ جميع الأرواح الفَهِمَةِ الطَّاهرة اللَّطيفة. لأَنَّ الحكمة أسرع حركةٍ مِن كلِّ متحرّكٍ؛ فهي لطهارتِها تَلِجُ وتَنفَذُ في كلِّ شيءٍ. فإِنَّها بُخَارُ قوَّة الله، وصدور مجد القدير الخالص؛ فلذلك لا يشوبها شيءٌ نجسٌ، لأَنَّها ضياء النُّور الأزليّ، ومرآة عمل الله النّقيَّة، وصورة جودته. تقدِّر كلَّ شيءٍ وهي واحدةٌ، وتجدِّد كلَّ شيءٍ وهي ثابتةٌ في ذاتها. وفي كلِّ جيلٍ تَحِلُّ في النُّفوس القدِّيسة؛ فَتُنشِئُ أحبَّاءَ لله وأنبياء، لأَنَّ الله لا يحبُّ أحدًا؛ إلَّا مَن يُسَاكِن الحكمة. إنَّها أبهى مِن الشَّمس، وأسمى مِن كلِّ مركزٍ للنُّجوم، وإذا قِيسَت بالنُّور تقدَّمت عليه، لأَنَّ النُّورَ يَعقُبُهُ اللَّيل، أمَّا الحكمة فلا يغلبها الشَّرّ» [الحكمة ٧: ٢١-٣٠].

من ثَمَّ كان اللَّاهوت الفيلوني كالتَّالي: «نجد في المنتصف أَبُ هذا الكون الَّذي يُسمَّى في الكتب المقدَّسة باسمه الصَّحيح، أنا الوجود الدَّائم. وعلى جانبيه القوى القديمة القريبة دائمًا مِنَ الإله الحيِّ، واحدةٌ منها تسمَّى قدرته الخلَّاقة والأخرى قوَّته الحاكمة. والقوَّة الخلَّاقة هي الله، لأَنَّه خلق ورتَّب الكون بها. والقوَّة الحاكمة هي الرَّبُّ، لأَنه مِنَ المناسب أَنَّ الخالق يجب أَن يحكم المخلوق. ولذلك، فإِنَّ الشَّخص الأوسط مِنَ الثَّلاثة، الَّذي تحيط به قواه كأَنَّها حرَّاسه، يقدِّم للعقل، الَّذي وهبه نعمة البصر، مشهدًا يَظهَرُ فيه أحيانًا شخصًا واحدًا، وأحيانًا أخرى يَظهَرُ فيه ثلاثة أشخاصٍ؛ يَظهَرُ الشَّخص الواحد للرُّوح الَّتي تم تنقيتها تمامًا، بعد تجاوزِ ليس الأعداد فقط، ولكن أيضًا العدد اثنين، الَّذي هو جار الوحدة، فيصلُ إلى تلك الفكرة الخالية مِن كلِّ خليطٍ ومِن كلِّ تركيبٍ، فهو في حدِّ ذاته دون الحاجة إلى أيِّ شيءٍ آخر

أيًا كان؛ ويَظهَرُ الأشخاص الثَّلاثة، عندما لا تكون الرُّوح كاملةً وعندما لا تملك كلَّ الفضائل الهامَّة، تبدأ في الأمر بالاعتقاد صاحب أقلِّ العواقب، فهي غيرُ قادرةٍ على الوصول إلى فهمٍ كلِّيٍّ للإله الحيِّ بدون مساعدة، فهي قادرةٌ فقط على فعل ذلك مِن خلال الحكم على أعماله، سواء كان خالقًا أو حاكمًا»(٦٩٠). ولا يملك المرء هنا سوى ملاحظة مدى تشابه هذه الفقرة مع لاهوت الثَّالوث المسيحي(٦٩١).

وإن كان فيلون يقدِّم عرضًا فلسفيًّا لأطروحته، إلَّا أنَّه في أحيانٍ كثيرةٍ يتحدَّث عنها بوصفها نِتَاجَ تجربةٍ صوفيَّة، فيقول على سبيل المثال: «لقد أدركت روحي، الَّتي كانت معتادة في كثيرٍ مِنَ الأحيان أَن يستولي عليها إلهامٌ إلهيٌّ ما، أَنَّ في الإله الواحد الحيِّ توجد قدرتان مِن القدرات العليا والرئيسيَّة، الخير والسلطان؛ وأنَّه بقدرة الخير خلق كلَّ شيء، وبسلطانه يحكم كلَّ ما خلق. وأَنَّ الشَّيء الثَّالث الَّذي كان بين الاثنين، وكان له تأثير الجمع بينهما كان العقل، لأنَّه العقل هو ما جعل الإله حاكمًا وخيرًا»(٦٩٢).

ويبدو أنَّها كانت تجربةً أفلاطونيَّة تنتمي إلى فئة التصوّف العقلي، لأنَّنا نجده يقول: «ولكن أيُّها العقلُ! اشرح لنا كيف تجاوزت الأشياء السَّابقة، أنت الَّذي تنطق بما لا يدركه إلَّا فكر أولئك الَّذين تعلَّموا أَن يسمعوا بشكلٍ صحيح، فيقول دائمًا، تجاوزت الجسد عندما تعلَّمت أَن أحتقره، وتجاوزت الحسَّ الخارجيَّ عندما تعلَّمت أَن أنظر إلى الأشياء المحسوسة على أَنَّ لا وجود لها في الواقع فهي زائفةٌ وفاسدةٌ ومليئةٌ بالآراء الكاذبة، وأَنَّ الأشياء الخاضعة للحكم الحسِّيِّ هي أشياء مُصمَّمةٌ للخداع ولانتزاع الحقيقة من وسط الطَّبيعة. ومرةً أُخرى، تجاوزتُ الكلام عندما اكتشفتُ أنَّه غير معقول، على الرّغم مِن قدرته على تناول مواضيع ساميةٍ وعلى تضخيم نفسه؛ لأنَّه تجرؤٌ على عملٍ مستحيل، وهو أن يُظهِر لِيَ الأجسام خلال عالم الظِّلال،

690- De Abrahami, #121-122

٦٩١- كان فيلون معروفًا لدى آباء الكنيسة الأوائل، فكليمنت السكندري يشير إليه أربع مرات في أعماله، ويشير إليه أوريجانوس مرتين، فيصفه في إحداها بأنه «أحد سابقينا»، وهو من نقل أعماله عبر مكتبته إلى بلدة قيصرية عند هروبه من الإسكندرية ومن سلطة بابا الإسكندرية ديميتريوس الأوّل عام ٢٣٣م، وهناك انتشرت كتبه بين آباء الكنيسة، مثل: غريغوريوس أسقف نيصص، والقديس جيروم مترجم الكتاب المقدّس إلى اللاتينية الذي وصف فيلون بأنه أحد فلاسفة الكنيسة الذين وضعوا أساسها [De Viris Illustribus, 11]، والقديس أمبروز الذي أشار إليه في ثلاثمائة مقطع مختلف.

692- The Cherubim, #27-28

والأشياء بواسطة الكلمات. ولذلك ظلَّت تصطدم بعقباتٍ متكررة، وظلَّت تتحدث بلا فائدة، غير قادر، باستخدامه لتعبيراتٍ عامَّة، على تقديم تمثيلٍ وفهمٍ واضحٍ للخصائص الغريبة في الموضوعات الَّتي كان يحاول التَّعامل معها»[٦٩٣].

ويبدو أيضًا أَنَّ فيلون كان يمارس نوعًا من تصوُّف الأرقام الفيثَّاغورسي، أو بعض ممارسات القبالة المبكرة، فنجده يصف الرَّقم سبعة، عدد أيَّام الخلق في السَّرديَّة اليهوديَّة، قائلًا: «أنا لا أعرف ما إذا كان أيُّ شخصٍ سيكون قادرًا على الاحتفاء بطبيعة الرَّقم سبعة بما يليق به، لأنَّها فوق كلِّ أشكال التَّعبير... فهو وحده ما قد يشبه الله»[٦٩٤]. ومن ثَمَّ يشدِّد فيلون، كفيلسوفٍ ومتصوّف، على أَنَّ نهاية السَّعي هي إدراك الإنسان لحقيقة أَنَّ ماهية الإله لا يمكن أَن تكون معروفةً كليةً للبشر، حيث «يكفي للرَّجل الحكيم أن يعرف نتائج قدرات الإله الَّتي تليه. ولكنَّ الإنسان الَّذي يرغب في رؤية الجوهر الكليِّ سيصيبه العمى قبل أَن يراه مِن جرَّاء نوره الباهر»[٦٩٥].

فقدرات الإله ليست هي حقيقة جوهره، وإنَّما تُعَبِّر عن اللُّوجوس [العقل الفاعل]، لأنَّ اللُّوجوس هو منتهى العقل واللُّغة، «فأولئك الَّذين لا يستطيعون النَّظر إلى الشَّمس نفسها مباشرة، ينظرون إلى أشعَّتها المنعكسة على أنَّها الشَّمس ذاتها. وينظرون إلى هالة القمر كما لو أنَّها القمر ذاته؛ لذلك أيضًا فأولئك الَّذين لا يستطيعون تحمُّل النَّظر إلى الله، ينظرون إلى صورته، إلى ملاكه الكلمة، كما لو كان هو الإله ذاته»[٦٩٦]. أمَّا الله فلأنَّه فوق اللُّوجوس، فهو فوق العقل واللُّغة. ومن ثَمَّ تكونُ الحقيقة الأسمى هي إدراك تجاوز الله للعقل البشريِّ تمامًا، «فذلك الَّذي أفضل مِن الخير وأقدم مِن الوحدة، وأبسط مِن الواحد، لا يمكن أَن يستوعبه أيُّ كائنٍ آخر؛ لأنَّه، في الواقع، لا يمكن أَن يَفهَمَ الله إلَّا ذاته»[٦٩٧]. فمحاولة الوصول إلى ماهية الإله المتعالي هي أمرٌ «غامضٌ ومظلم، ومن ثَمَّ فإنَّ أفضل ما يمكن أَن يحدث هو فهمُ أَنَّ الله، مِن حيث جوهره، غيرُ مفهومٍ تمامًا لأيِّ كائنٍ، وأنَّه خفيٌّ تمامًا»[٦٩٨].

693- Who Is The Heir Of Divine Things, #71-72
694- On the Creation, #89
695- On Flight and Finding, #164-165
696- On Dreams, 1.239
697- On Rewards and Punishments, #40
698- On the Posterity of Cain and His Exile, #15

الغُنُوصيَّة

الغُنُوصِيَّة Gnosticism تيارٌ مِن المذاهب الَّتي تؤمن بأنَّ الخلاص يتمُّ عبر المعرفة، وعلى الأغلب تقول تلك المعرفة بأنَّ العالم المادِّيَّ سجنٌ، وأنَّ العالم الرُّوحي هو الحقيقة الَّتي تتجلَّى في الطَّبيعة الإلهيّة للرُّوح، ممَّا يستلزم وجود مثنويَّةٍ إلهيّة، أو طرفين، أحدهما محتجِبٌ خيِّر، خالقٌ للعالمِ الرُّوحاني، والآخر ظاهرٌ شرير، خالقٌ للعالَمِ المادِّي. وأوَّل مذهبٍ غُنَوصيٍّ يصلنا ذكره[٦٩٩] هو مذهب سمعان المجوسي Simon Magus الَّذي عاصر بولسَ الرَّسول، والَّذي أعلن أنَّه هو الإله، وأنَّ الإيمان به كافٍ للخلاص من دون الحاجة إلى أيِّ ناموسٍ أخلاقي، وأنَّه توجد ملائكةٌ شريرةٌ هي مَن صنعت العالم وهي مَن تحكمه، ولهذا تَنَزَّلَ الإله مِن عليائِه لينشر المعرفة به بين البشر، ليُنقِذَ المؤمنين قبل أَن يُدَمِّرَ العالَم.

ويظهر في المسيحيَّة الغُنُوصِيَّةِ تيَّاران رئيسيَّان؛ الفِرَق الأقرب إلى اليهوديَّة الهلنستيَّة مِثلُ الشِّيثِيَّةِ[٧٠٠] Sethians، والفِرَق الأقربُ إلى المسيحيَّة التقليديَّة الَّتي ظهرت في القرن الثَّاني الميلادي مِثلُ البازيليديَّة Basilideans في الاسكندريَّة، والفالنتينيَّة[٧٠١] Valentinianism في روما. وعلى الرغم من أنَّ التَّيار الغُنُوصِي، باعتباره مبدأً معرفيًا، يسبق المسيحيَّة تاريخيًا، إلَّا أنَّه ذاع صِيتُهُ عندما اختلط بها في أواخر القرن الأوّل ميلادي، حيث وُجِدَ في إنجيل يوحنَّا وفي رسائل بولس الكثير مِن الأفكار والمفردات ذات الطَّابع الصُّوفيِّ الغُنوصِيِّ[٧٠٢]، ولا سِيَّما الهلنستي، قبل اندثاره في القرن الرَّابع الميلاديِّ أمام المسيحيَّة التقليديَّة. ولقد تهيَّأت البذور المبكرة للمسيحيَّة الغُنُوصِيَّة في الأطروحة الَّتي تميِّز بين إله العهد القديم، وإله العهد الجديد أنطولوجيًا، فترفض الأوّل لصالح الأخير. ولقد ظهرت هذه الأطروحة في الدَّوائر المسيحيَّة المبكرة في روما على يد مرقيون السِّينوبي Marcion of Sinope (٨٥ – ١٦٠م).

٦٩٩– في كتاب «ضدّ الهرطقات Adversus Haereses» للقديس إيرينيئوس.

٧٠٠– التي تنسب نفسها إلى ابن آدم الثالث، الذي يُدعى شيث Seth، باعتباره معلمها الغُنوصي الأول.

٧٠١– نسبة إلى فالانتينوس Valentinus الذي عاش في مصر، وتعلّم في الإسكندرية، وتأثر بمدارسها الهلنستية الفلسفية. وقيل إنه كان مرشحًا لأن يكون أسقف روما، لكن عدم اختياره لهذا المنصب جعله يفتتح مدرسته الخاصة ويجاهر بأفكاره الغُنوصية، وادّعى أنه تعلّم الأفكار السريّة لبولس الرسول على يد تلميذه ثيوداس Theudas.

٧٠٢– تنسب الأناجيل الغنوصية إلى بولس الرسول نصًا مفاده صلاة غُنوصية للمسيح المخلص، كما تقتبس الكثير من العبارات الواردة في رسائله وتنسبها إلى المسيح. فعلى سبيل المثال، يقول إنجيل توما: «قال يسوع: «سأعطيكم ما لم تره عين، ولا سمعت به أذن، ولا لمسته يد، ولا خطر على قلب بشر»»، وهي مقتبسة من كورنثوس الأول ٢: ٩، التي تقول: «وفقاً لِمَا كُتِبَ: «إِنَّ مَا لَمْ تَرَهُ عَيْنٌ، وَلَمْ تَسْمَعْ بِهِ أُذُنٌ، وَلَمْ يَخْطُرْ عَلَى بَالِ بَشَرٍ قَدْ أَعَدَّهُ اللّـهُ لِمُحِبِّيهِ»».

ينقسم الوجود وفق سرديَّة المسيحيَّة الغُنُوصيَّة، إلى الكون المادي والكون الرُّوحي، الَّذي يُعرَف باسم Pleroma أو «الامتلاء»، وهو تسلسلٌ هرميّ إلهيّ يقع على قمَّته الإله المحتجِب، المتجاوِز للوجود، الَّذي وصفته البازيليديَّة بأنَّه العدم، «لأنَّه في البدء لم يكن هناك أيٌّ مِن الأشياء الَّتي يمكن تسميتها، أو يمكن إدراكها حسيًا، أوعقليًا... فمن نطق بالكلمة الَّتي جاء بها النُّور، لم يكن له وجود»[٧٠٣]، ووصفته الفالنتينيَّة بأنَّه الهاوية، فقد وصفهم كليمنت السكندري بأنَّهم: «يقولون إنَّ الصَّمت هو أمّ كلّ الأشياء الَّتي خرجت مِن الهاوية»[٧٠٤].

أمَّا الشِّيثيَّة، فلأنَّه قد وصلتنا بعض نصوصها، فإننا ننقل نصًا مطوَّلًا مِن «كتاب يوحنَّا السِّرِّي The Secret Book of John»: «الواحد هو السَّيد الَّذي ليس فوقه شيء. إنَّه الله وأبُ الجميع، الخفيّ الَّذي يسود فوق الجميع، غَير قابلٍ للفساد، النُّور النَّقيّ الَّذي تعجز العيون عن النَّظر إليه. الواحد هو الرُّوح الخفيَّة. فلا يجب ألَّا نفكِّر فيه كإلهٍ أو كأنَّه يشبه الآلهة. فهو أعظم من الإله [الدِّيمورج]، لأنَّ لا سيِّد فوقه. إنَّه أزلي، لأنَّه لا يحتاج إلى أيِّ شيء. فهو الكمال المطلق. ولم يفتقر أبدًا إلى أيِّ شيءٍ حتّى يكتمل به. بل إنَّ كمَالَهُ مطلقٌ بنوره. واحدٌ هو؛ لا حدود له، لأنَّه لم يسبقه شيءٌ لِيَحُدَّه، لا يمكن فَهمَهُ، لأنه لم يسبقه شيءٌ لِيَفهَمَهُ، لا حَصرَ له، لأنَّه لم يسبقه شيءٌ لِيَحصُرَهُ، غَيرُ مَرئِيٍّ، لأنَّه لم يَرَهُ شيء، أَبَدِيٌّ، لأنَّ وجوده أَبَدِي، لا يُوصَفُ، لأنَّه لا يوجد شيءٌ قادرٌ على فهمه لِيصِفَهُ، لا اسم له، لأنَّه لم يسبقه شيءٌ ليمنحه اسمًا. إنَّه نورٌ لا حدود له، نقيٌّ، مقدَّسٌ، طاهرٌ. إنَّه ليس متجسّدًا، ولا غير متجسّدٍ. إنَّه ليس كبيرًا ولا صغيرًا. يستحيلُ السُّؤالُ عن حجمه أو نوعه، لأن لا أحد يستطيع فهمه. إنَّه ليس ضمن الموجودات، بل هو متجاوزٌ لها. فلا يحُدُّهُ زمانٌ ولا مكان، لأنَّه لا يعتمد على أيِّ شيء، فمقامه نوره وحده. إنَّه الجليل، إنَّه الحياة الَّتي تمنح الحياة، المعرفة الَّتي تمنح كلَّ معرفة، الخير الَّذي يمنح كلَّ خير، والرَّحمة الَّتي تمنح الرَّحمة والخلاص. ليس لأنَّ الواحد يمتلك كلَّ هذا، وإنَّما لأنَّه يُشرِقُ بنورٍ لا هو مفهومٌ ولا هو له حدٌّ. كيف يمكن أن أَصِفَه؟ إنَّه يسكن في الصَّمت، قبل كلِّ شيء»[٧٠٥].

ثمَّ انبعثت مِن ذلك الإله المحتجِب القوى aeons، الَّتي تشير إلى جوانب إبستيمولوجيَّة مختلفةٌ مِن الإله عندما يتجلّى أمام عقولنا، والَّتي لا يمكن تمييزها فيه ميتَّافيزيقًا. وفي حالة

703- Hippolytus, Refutation of All Heresies, Book VII, #9-10
704- Clement of Alexandria, Excerpta ex Theodoto
705- Willis Barnstone, The Gnostic Bible, Shambhala, Boston, 2003, p. 139-140

الفِرَق الغنُوصِيَّة الأقرب إلى المسيحيَّة التقليديَّة، يظهر كلُّ جانب باعتباره ثنائيَّة، فيبدأ التَّسلسل بالواحد الأوّل Bythos والصَّمت Sige. أمّا عند الشِّيثِيَّة، الأقرب إلى اليهوديَّة الهلنستيَّة، فإنَّ التَّسلسل يبدأ بما يشبه اللُّوجوس الفيلوني، وهي الفكرة الأولى Barbelo. ومِن خلال هذا التَّقسيم، ندرك أنَّ التَّيارات الغنُوصِيَّة المتأخِّرة، الأقرب إلى المسيحيَّة التقليديَّة، ركَّزت على المسيح المخلِّص، أمَّا التَّيارات المبكرة، الأقرب إلى اليهوديَّة الهلنستيَّة ركَّزت على الإله المُحتَجِب والفكرة الأولى، ويرجع هذا إلى جذورها اليهوديَّة الهلنستيَّة، الَّتي ساوَت بين الفكرة الأولى والمسيح عندما اختلطت بالمسيحيَّة.

لكن في الحالتين كلتيهما ينتهي التّسلسل في نهاية المطاف بالحكمة Sophia. والَّتي ظهر الكون المادِّيُّ نتيجةً لخطئها الَّذي يتم وصفه عادةً على أنَّه رغبةٌ متهورةٌ في معرفة الإله المتعالي، والَّتي تمثَّلت في تحقيق إمكاناتها الفطريَّة المبدعة الخالقة دون تلقِّي الموافقة الإلهيّة على فعلها هذا، ودون مساعدة شركائها، ممَّا تسبَّب في ولادتها لمخلوقٍ شِبهِ إلهي، ولكن جاهلٌ تمامًا بالكون الرُّوحي، يُعرف باسم الدَّيمورج demiurge. ولخجلها ممَّا فعلت، وضعته في سحابةٍ، وخلقت له عرشًا ليستقرَّ عليه. ولأنَّ الدَّيمورج كان شبه إلهي، لديه قدرٌ كبيرٌ مِن قوَّة أمِّه، ولجهله بالكون الرُّوحي، ظنَّ أنَّه الإله الوحيد، فبدأ على الفور بصنع الكون المادِّيِّ مقلدًا الكون الرُّوحي من دون أن يعلم بذلك. ولأنَّه جاهلٌ بكلِّ ما هو روحي، لهذا يطلق عليه الأعمى، فقد صنع كونًا ماديًا، وصنع حُكَّامًا Archons يساعدونه في صناعة العالم وحفظه. لكنَّه عندما خلق آدم، نقل إليه جزءًا مِن قوَّة أمِّه الإلهيّة بالخطأ، وبهذا دخلت شظايا مِن القوَّة الإلهيّة إلى العالم المادِّيِّ مِن خلال أرواح البشر.

وهنا يظهر جليًا أنَّ السَّرديَّة الغنُوصِيَّة سرديَّةٌ موجَّهةٌ ضدَّ اليهوديَّة والعهد القديم بالأساس، فالإله الحقيقيُّ هو الإله المُحتَجِبُ وليس الإله الظَّاهر عبر نصِّ العهد القديم، والَّذي لا يمكن للبشر الوصول إليه سوى عبر معرفة طبيعتهم الإلهيّة الحقيقيَّة، الَّتي تحرِّرهم مِنَ السِّجن الأرضيِّ وقيود الكون المادِّي، وبذلك يتحقق الخلاص؛ خلاص الرُّوح مِنَ الجسد عبر المعرفة. ومن ثَمَّ فإنَّ إله العهد القديم هو الدَّيمورج، وملائكته هم الحُكَّام. وبذلك تنقلب تمامًا اليهوديَّة والمسيحيَّة التقليديَّة الَّتي تبعتها. فالآية: «لا تَسْجُدْ لَهُنَّ وَلا تَعْبُدْهُنَّ، لأَنِّي أَنَا الرَّبَّ إِلَهَكَ إِلَهٌ غَيُورٌ» [الخروج ٢٠: ٥] على لسان الدَّيمورج يحذِّر فيها أتباعه مِن عبادة الإله المتعالي. كما يُصوِّر الثُّعبان في جنَّة عدنٍ كمخلِّصٍ تمَّ إرساله لتوجيه الجنس البشريِّ نحو الاستنارة، وليقنع

آدم وحوَّاء بالمشاركة في المعرفة، عبر تناول ثمرتها مِن الشَّجرة المحرَّمة، بينما يهدِّدهما «الرَّبّ» الدِّيمورج بالموت ليمنعهما مِنَ الوصول إلى المعرفة، ويطردهما من الجنَّة عندما يكتسبانها. وهو أيضًا دور المسيح نفسه، فالفِرَقُ الغُنُوصِيَّةُ الأقرب إلى المسيحيَّة التَّقليديَّة ترى أَنَّ الإله المُحتَجِب قد أمر كلَّ القوى بأن تتَّحد وتنتج قوَّةً جديدةً تجمع أفضل ما فيها، وهو يسوع المسيح.

أمَّا الفِرَقُ الأقرب إلى اليهوديَّة الهلنستيَّة فترى أَنَّ الفكرة الأولى هي ذاتها المسيح، وهي أيضًا الثُّعبان الَّذي كان في الجنَّة. ولأَنَّ دور المسيح لا يحتاج فيه لأَن يموت، فقد اختلفت الفِرَقُ الغُنُوصِيَّة في رؤيتها للصَّلب، فيرى بعضهم، الفِرَقُ الأقرب إلى المسيحيَّة التَّقليديَّة أَنَّ صَلبه كان بمنزلة الشَّرارة الَّتي أشعلت نار الاستنارة في العالم المادِّي، بينما لا تظهر واقعةُ الصَّلب مِن الأساس في أدبيات الفِرَقِ الأقرب إلى اليهوديَّة الهلنستيَّة، وبينهما تبنَّت بعض الفِرَقُ الأخرى مواقف وسيطة، مثل موقفٍ يرى أَنَّ المسيح لم يُصلب وإنَّما صُلِبَ شبيهٌ له في شكله المادِّي، بغرض الاستهزاء مِنَ الدِّيمورج الَّذي لا يرى سوى ما هو مادِّيٌّ ويجهل كلَّ ما هو روحيّ[٧٠٦].

لكن أيضًا في كلتا الحالتين فالمسيح هو المخلِّص الَّذي يهبط إلى العالم المادِّيِّ ليمنح البشر سبيل الخلاص، لأنَّ البشر «سُكَارَى وعُميَان»، فيحتاجون إلى مَن يوقظهم لسماع الحقيقة الَّتي بداخلهم، يقول المسيح: «أقول لكم هذا حتَّى تعرفوا أنفسكم»[٧٠٧]. فطريق المعرفة يبدأ بالنَّظر في العالم وفي النَّفس، وفي الفَرقِ بينهما، فنقيض العالم المادِّيّ هو حقيقة الطَّبيعة الرُّوحية الإلهيَّة للنَّفس. ويقول المسيح أيضًا: «إعرف ما هو أمامك، وسيظهر لكَ ما هو مخفي، فما مِن خَفِيٍّ إلَّا وسينكشف»[٧٠٨]. والمعرفة في هذا السِّياق معرفةٌ مباشرةٌ بإجابة سؤالِ الوجود، فيقول المسيح: «حيث البداية، ستكون النِّهاية. فمباركٌ أنت يا مَن تقف في البداية، لأنَّك سوف تعرف النِّهاية ولن تذوق الموت أبدًا»[٧٠٩]. كما يتجلَّى جلال الإجابة بشكلٍ واضحٍ، مثل قوله: «ابحث ولا تتوقَّف عن البحث حتَّى تجد، وحين تجد، سوف تضطرب، وحين تضطرب،

706- Second Treatise of the Great Seth

٧٠٧- تظهر هذه العبارة في الإنجيل الغنوصي المسمّى «كتاب جيمس السرّي The Secret Book of James»، كما تكرّر أيضًا في إنجيل توما الغنوصي. وهي العبارة نفسها التي قيل إنها منقوشة على مدخل معبد أبولو في دلفي، حيث كانت تقيم العرّافة الشهيرة، وهي العبارة التي ذاع صيتها فلسفيًا لدى الإغريق، حتّى إن أفلاطون ذكرها في ستٍّ من محاوراته. انظر:

Willis Barnstone, The Gnostic Bible, p. 45, 348

708- Ibid., p. 45

709- Ibid., p. 49

سوف تتعجّب وتسود فوق الجميع»[710]. ولأنَّ إجابة سؤال الوجود هنا هي: الإله المُحتَجِب، فقد استخدم كَتَبَةُ الأناجيل الغُنُوصِيَّة أدوات اللَّاهوت السَّلبي للتَّعبير عنه، وهو ما تفيض به أدبيَّاتهم، إلَّا أنَّها تختلف في درجة مزجه مع اللَّاهوت الإثباتي.

فقد ورد في أحد النُّصوص الَّتي تمزج بين اللّاهوتين: «لا يمكن وصف الواحد أو التَّعبير عنه، فلم تعرفه أيُّ سلطة، ولا أيُّ مخلوق. إنَّه أبدي؛ لم يولد، لأنَّ كلَّ مَن وُلِدَ سوف يهلك. ليس له بداية؛ لأنَّ كلّ مَن لديه بدايةٌ له نهاية. ليس له اسم، لأنَّ كلَّ من له اسم خَلَقَهُ آخر. إنَّ له صورته الخاصَّة، الَّتي ليست كأيِّ صورةٍ تلقيناها ورأيناها، وإنَّما تتجاوز كلَّ شيء. فهو ينظر إلى كلِّ الجوانب، ويرى نفسه مِن نفسه، إنَّه لا نهائي، إنَّه غير مفهوم، إنَّه ليس كمثله شيء، إنَّه لا يتغير، إنَّه كامل، إنَّه أبدي، إنَّه مبارك، إنَّه مجهول تمامًا، إنَّه لا حدَّ له، إنَّه آب الكون»[711].

وفي نصِّ «الرِّسالة الثُّلاثيَّة Tripartite Tractate»، يظهر اللَّاهوت الإثباتي بدرجةٍ أقلّ، حيث يستخدم كاتبه آليَّته المشابهة في الصِّفات، مع اختلاف الدَّرجة، بين الإله ومخلوقاته، فيقول: «إنَّه من هذا النوع والشَّكل والقدر الكبير الَّذي يمنع أن يوجد معه أيُّ شيءٍ آخر منذ البداية؛ فهو لا يوجد في مكان، ولا خرج من مكان، ولا سيذهب إلى مكان؛ وليس لديه شكلٌ بدائيٌّ يستخدمه كنموذج أثناء خلقه؛ ولا توجد أيُّ صعوبةٍ تواجهه فيما يفعله؛ ولا توجد أيُّ موادّ تحت تصرُّفه، يستخدمها في عمله؛ ولا أيُّ مادَّة داخله يولد منها ما يخلقه هو؛ ولا شريك يساعده في عمله. إنَّ قولًا بشيءٍ مِن هذا النَّوع لهو جهلٌ مطبق... لا أحد مِن الأسماء الَّتي يتمّ تصوُّرها أو نطقها أو رؤيتها أو فهمها – تنطبق عليه، على الرَّغم مِن أنَّها عظيمةٌ للغاية. ومع ذلك، فمِن الممكن نطق هذه الأسماء لتمجيده وتعظيمه، لكن بالقدر الضَّئيل لما تمنحه هذه الأسماء مِن تمجيدٍ وتعظيم. ولكن بالنِّسبة إليه، في وجوده وصورته، فيستحيل على العقل تخيُّله، وعلى الكلمات وصفه، وعلى العين رؤيته، وعلى البشر فهمه، بسبب جلاله الغامض، وعمقه غير المفهوم، وعلوِّه اللّا متناهي، وإرادته الَّتي لا حدود لها. هذه هي طبيعة الواحد المجهول، الَّتي يمتلكها بلا وجه أو صورة أو أيِّ شيءٍ يمكن لنا إدراكه، ولهذا فهو المجهول الخفيّ؛ لا تُصوِّره فكرة، ولا تصفه كلمة، ولا تمسّه يد متجاوزٌ. إنَّه لكلِّ حكمة، ولكلِّ عقل، ولكلِّ مجد، ولكلِّ عظمة، ولكلِّ جمال، ولكلِّ عمق، ولكلِّ عُلُو».

710- Ibid., p. 44-45
711- Epistle of Eugnostos

أمّا في النُّصوص الشِّيثيّة، تتّسع درجة استخدام اللّاهوت السَّلبيِّ حتّى الإثباتي لدرجة يمتدُّ فيها النَّفيُّ لنَفيِّ النَّفي، وإن لم يَرقَ لدرجة المنهجيّة، كحالةِ أفلُوطِين، فنجد في نصِّ «الغريب» Allogenes: «إنَّه الواحد المُحتَجِب، المجهول تمامًا للجميع... فهو علّة الوجود ومصدره، فهو مادّةٌ غيرُ مادية، وعددٌ غيرُ معدود، وصورةٌ بلا صورة، وشكلٌ بلا شكل، وعجزٌ وقوة، وحركةٌ بلا حركة، ونشاطٌ بلا نشاط... إنَّه هو الَّذي يكون... كنتُ أبحث عن الإله المجهول، الَّذي لا يمكن الحديث عنه، والَّذي تكمنُ المعرفة به في الجهل به... الوجود المعدوم، لأنَّ مستقرَّه الصمت والسكون... إنَّه متجاوزٌ للكمال والألوهةِ [باعتباره مصدرهما]، فهو ليس كاملًا، وإنَّما أعلى مِن ذلك. ولا هو بلا حدود، ولا هو محدود، وإنَّما هو شيءٌ أعلى مِن ذلك. بأنَّه ليس ماديًا ولا غير مادي، ولا هو صغيرٌ ولا كبير، وهو ليس عددًا ولا هو كائنًا... لا يحدُّه زمانٌ ولا مكان، ولا يتلقَّى شيئًا من أحد... فهو محاطٌ بجهلِ مَن يراه. فمَن يراه كما هو أو يقول أنَّه شيءٌ بإمكاننا معرفته مِثل بقيَّةِ المعارف، فقد أذنب لأنَّه لا يعرف الله. ولكنَّه لن يُحاكَم بواسطة هذا الَّذي لا يريد شيئًا، وإنَّما ستحاكمه نفسه، لأنَّه لم يجد الأصل الموجود حقًا».

ومن ثَمَّ تَسلُكُ الشِّيثِيَّةُ طريقًا عمليًا صوفيًا في التَّوحُّدِ مع الإله، فنجد في النَّص نفسه: «إذا اختبرت وحيًا بذلك الواحد مِن خلال الوحي الأساسيِّ بالواحد المجهول، يجب أن تعرفه مِن خلال عدم الإدراك! وإذا انتابك الخوف في ذلك الموضع، تراجع بسبب تلك الأنشطة [الجُوَّانِيَّة] (الَّتي تعطِّل السكون)؛ وإذا اكتملت في ذلك الموضع، فابقَ ساكنًا! وتبدَّد أكثر [حالة الفناء]، حتّى تكون قادرًا على الوقوف بثبات، ولا ترغب في أن تكون نشطًا، خشية أن تسقط بأيِّ طريقةٍ مِن الواحد المجهول. لا تحاول معرفته لأنَّ ذلك مستحيل. ولكن إذا أتاك خلال لمحة استنارة، فلا تحاول إدراكه!»[٧١٢]. ولا تختلف طريقتهم عن بقيَّة الطُّرق في العقائد الصوفيّة الأخرى، فهي تتكوَّن مِن سلسلةٍ تصاعديةٍ مِنَ «الانسحابات» التَّأمليَّة وصولًا إلى نوعٍ مِنَ الاتِّحاد الغامض مع الواحد المجهول، بعد أن يصبح المرءُ غير نشطٍ [عقليًا وحسيًا]، وساكنًا، وصامتًا، غير مدركٍ لشيءٍ ولا حتّى لنفسه، أي بعد انتقاله إلى عالم المعرفة من خلال اللّا معرفة.

712- The Allogenes, #6

الهرمسيَّة

الهِرمِسِيَّةُ ديانةٌ غُنُوصِيَّةٌ هِلنِستِيَّةٌ ازدهرت في القرن الثَّالث ميلادي(٧١٣)، وتُنسَبُ إلى هِرمِس مُثَلَّثُ العظمة Hermes Trismegistos، وهو شخصيةٌ أسطوريةٌ تعددَّت الأقوال في حقيقتها، بدايةً مِن أحد الحكماء البابليِّين أو المصريِّين القدماء أو حتّى النَّبيِّ إدريس أو أخنُوخ. لكن الثَّابت هو أنَّ هذه الشَّخصيَّة نشأت في البيئة الهلنستيَّة مِنَ المزج بين الإله المصريِّ تحوت Thoth إله السِّحر والحكمة ومبتكر اللُّغة وكاتب الآلهة، وبين الإله الإغريقيِّ هِرمِس رسول الآلهة. وقد وصلتنا مِن هذه الدِّيانة نصوصٌ متفرقة، مجموعةٌ تحت عنوان «الهِرمِسيَّات Hermetica»(٧١٤). ويذكر كليمنت السكندريٍّ وجود اثنين وأربعين كتابًا مِن هِرمِس كان لا غنى عنها لكهنة الدِّيانة المصريَّة في عصره.

تروي سرديَّة الخلق الهِرمِسِيَّةِ الموجودة في هذه النُّصوص أنَّه في البدء لم يكن هناك سوى العقل الإلهيّ Nous الَّذي يتجلّى في صورة النَّور، ثمَّ ظهر الظَّلام الَّذي اتَّخذ صورة الماء، وعندها خرج اللُّوجوس مِنَ النور، «وكأنَّه صوت النُّور... كلمة الله وابنه»(٧١٥)، واندفع داخلِ المياه المظلمة، فخرجت منها العناصر الأربعة؛ النَّار والرِّيح والتُّراب والماء. ثمَّ خلق العقل الأوّل بواسطة الكلمة عقلًا ثانيًا هو الدَّيمورج، صانع العالم، والَّذي خلق سبع حكَّامٍ [قوى]، يمثِّلون السَّبعة أجرام المعروفة حينها [الشَّمس، والقمر، وخمسة كواكب]. ثمَّ اتَّحد مع الكلمة، فخلق العالم المادِّيَّ المحسوس، قبل أن يخلق العقل الأوّل الإنسان «على صورته»(٧١٦).

٧١٣- على الرغم من أنه تُنسب إلى هرمس بعض النصوص التقنية في التنجيم، والخيمياء، والطبّ، وعلم النباتات، وهي تعود إلى ما بين القرنين الثالث والأول ق.م وقد كانت متداولة بين أيدي الكهنة المصريين، فإن الهرمسية الفلسفية-الدينية لم تظهر إلا لاحقًا في القرن الثاني الميلادي بعد تأثرها بفيلون، والأفلاطونية الوسيطة أو الفيثاغورسية المحدثة. انظر:

Christian H. Bull, The Tradition of Hermes Trismegistus, Brill, Boston, 2018, p. 3, 32

٧١٤- تنقسم النصوص الهرمسية التي وصلتنا إلى قسمين؛ قسم مباشر: يشمل متون هرمس Corpus Hermeticum (٢٨ مقالة)، والعظة الكاملة Asclepius، ووثائق نجع حمادي الهرمسية (-The Discourse on the Eighth and Ninth Prayer of Thanksgiving)، وقسم غير مباشر: يشمل مصنف استوبايوس، المؤرخ مقدوني الذي جمع، في القرن الخامس الميلادي، الكثير من أقوال الفلاسفة الإغريق، ويشمل أيضًا مجموعة من شذرات آباء الكنيسة عن الهرمسية. ونحن نكتفي هنا بالمصادر المباشرة فقط.

715- Willis Barnstone, The Gnostic Bible, p. 504

716- The Way of Hermes: New Translatons Of the Corpus Hermeticum And Asclepius, Inner Traditions Interational, Vermont, 2000, p. 19

ولكنّ الإنسان عندما تطلّع إلى العالم المادّي، «رأى انعكاس صورته الجميلة على الماء، ورأى ظلّها على الأرض»(٧١٧)، فأراد أَن تتجسّد هذه الصُّورة، فما لبث أَن أصبح لعقله وروحه الإلهيَّين جسدًا وصورةً ماديَّةً في سرديَّة تَجْمَع بين سرديَّة سقوط الإنسان الإبراهيميَّة وسرديَّة نرسيس Narcissus اليونانيَّة. ويَظْهَرُ الطَّابع الغُنُوصِيّ لهذه الدِّيانة في رؤيتها للخلاص، حيث إنَّ الخلاص الهِرمِسِي هو خلاص الرُّوح [شَذَرَةُ العقل الإلهيِّ الموجودة في كلِّ إنسان] بواسطة المعرفة، مِن سجن الجسد؛ المادِّي، والمظلم، والمؤقَّت، والزَّائف لتعود إلى عالم النُّور الإلهي؛ عالم الحقيقة الثَّابتة والخلود الأبدي، حيث تمرُّ هذه الرِّحلة الرُّوحيَّة عبر الأجرام السَّماويَّة السَّبعة، فتفقد كلَّ نقائصها، وصولًا إلى الثَّامن السَّماويِّ حيث تنشد الملائكة في صمت، لتصل الرُّوح في الأخير إلى مرحلة الاتِّحاد مع «الإله المُحتَجِب الَّذي يتحدَّث في الصَّمت»(٧١٨).

كما يظهر تأثُّرها الكبير بالأفلاطونيَّة في إشارتها إلى الإله بالخير الأعظم. ولأنَّه مصدر كلِّ خير فإنَّ الإنسان الَّذي يرغب في الخلاص، أثناء سماعه لصوت الطَّبيعة الإلهيّة الحقيقيَّة بداخله، يلزم أَن يسمع أيضًا ما تمليه عليه مِن خيرٍ، وأَن يفعله، وأَن يرفض كلَّ صوتٍ ماديٍّ يحثُّه على الشَّر، ومن ثَمَّ يمكننا القول بوجود عنصرٍ أخلاقيٍّ في الهِرمِسِيَّة، فهي لم تكن مجرَّد غُنُوصِيَّةٍ معرفيَّة. فعندما يُقَيِّدُ الإنسان نفسه بعقله، «سيمنع العقل نشاطات الجسد مِن أَن تؤثِّر على الإنسان. فالعقل باعتباره حارس البوَّابة، سيغلق مداخل الأفعال الشِّرِّيرة والمُشينة»(٧١٩). أمَّا أولئك الَّذين يُقَيِّدُهُم الحسُّ فَيَفقِدون العقل، ومن ثَمَّ «تشبه إدراكاتهم إدراكات الحيوانات العجماء، بما يحكمها مِن غضبٍ وشهوة، فسرعان ما يتحوَّلون إلى الملذَّات ورغبات الجسد، معتقدين أنَّ الإنسان يولد مِن أجل ذلك»(٧٢٠).

ولقد اهتمَّت الهِرمِسِيَّةُ بالخِيمِيَاء، الَّتي لم تكن مجرَّد عملية تحويل المعادن إلى ذهبٍ بواسطة حجر الفلاسفة فحسب، بل كان لها تفسيرٌ روحانيٌّ باطنيٌّ هو عملية تحسين الرُّوح للوصول

العشرة: هي عدد الكمال الفيثاغورسي، ومن ثَمَّ يخبرنا أرسطو أن فيلولاوس Philolaus الفيثاغورسي حاجج بوجود عشرة أفلاك، وعندما لم يجد فلكيًا سوى تسعة (النجوم الثابتة والشمس والأرض والقمر وخمسة كواكب) أضاف إليها الأرض المقابلة لتصبح عشرة كاملة. وهذه إحدى أوجه الشبه بين الفيثاغورسية والهرمسية. انظر:

Aristotale, Metaphysics, 1.980a

717- Ibid., p. 20

718- The Discourse on the Eighth and Ninth

719- Ibid., p. 22

720- Ibid., p. 32

إلى طبيعة الإنسان الحقيقيَّة؛ الكمال الإلهي، وكأنَّ الإنسان هو المعدن الَّذي يعمل عليه، وكأنَّ حجر الفلاسفة هو معرفة الحقيقة الرُّوحية الخفيَّة الَّتي تصل بالإنسان إلى ذلك الهدف. فكلُّ عمليةٍ خِيميَائِيَّةٍ كانت تخضع لتفسيرٍ فلسفيٍّ ذي دلالةٍ روحانيَّة، لأنَّ الهِرمِسِيَّةُ كانت ترى أنَّ كلَّ ما يحدث على أحد المستويات الوجوديَّة يحدث على بقيَّة المستويات الوجوديَّة، وهو مفاد شعارهم الشَّهير «ما هو بالأسفل يشبه ما هو بالأعلى، وما هو بالأعلى يشبه ما هو بالأسفل». ومن ثَمَّ كانت العلاقة بين العالم الأكبر [الكون] والعالم الأصغر [الإنسان] إحدى نتائج هذا المبدأ، وليست مبدأً هِرمِسِيًّا في ذاته.

ومن ثَمَّ امتلأت كتبهم بالرُّموز المشفَّرة، والمخطَّطات، الَّتي تُخفِي وراءها مستوياتٍ متعدِّدة مِنَ المعاني، الَّتي تحتاج إلى التَّأويل حتَّى يمكن إماطة اللثام عن أسرارها. واهتمُّوا أيضًا بالتَّنجِيم، حيث إنَّ حركات الأجرام السَّبعة هي نفسها حركات العالم الإلهي، وبالتَّالي يمكن فهم الأخيرة اعتمادًا على فهم الأولى. كما اهتمُّوا أيضًا بالاستفادة من تلك العلاقات في الطِّبّ، وفي الكيمياء [الخِيميَاءِ المادِّيَّة]، وفي سحر الاستدعاء والتَّأثير. فجمعوا بين السِّحر، والدِّين، واستكشاف الطَّبيعة، ومن ثَمَّ كان السَّاحر عندهم هو مَن وهبه الإله معرفة أسرار الطَّبيعة.

ويعترف هِرمِس بأنَّ الطَّريق صعب، فيقول: «إنَّ المعرفة بالنِّسبة إلينا هي أَن نعرف الأصل والبداية. وإنَّه لطريقٌ وعرٌ أَن نغادر المألوف والحاضر لنرجع إلى القديم والأصلي. لأنَّ ما هو ظاهرٌ لحواسِّنا يبهجنا، وما هو خفيٌّ عنها يثير ارتيابنا، فأمام عيوننا، يظهر الشَّرُّ بوضوح، ويبقى الخير الأعلى محتجبًا، لأنَّه ليس له شكلٌ ولا يترك أيّ أثر. [لكنَّ هذا الاستدلال ضروري]، فالواحد هو أصل كلِّ شيء، ولا يوجد شيءٌ بلا أصل. ولا يمكن للأصل أَن يظهر مِن شيء، لأنَّه كلُّ شيء ظهر منه هو»[٧٢١]، «فلا يوجد شيءٌ يسبقه؛ لا في العدد ولا في القدر»[٧٢٢]. ففي حين أنَّه «لا يوجد شيءٌ ثابتٌ بين كلِّ الأشياء الَّتي ظهرت للوجود في الأرض أو في السَّماء. إلَّا أَنَّ الله وحده هو الثَّابت، لأنَّه هو نفسه، في نفسه، وبنفسه، وحول نفسه، كاملٌ تام»[٧٢٣]. فيجب «أَلَّا تصدق أبدًا أنَّ هناك شيءٌ أعلى أو أسفل يشبه الله، لأنَّ هذا سيكون ابتعادًا تامًا عن الحقيقة. لأنَّه لا يوجد شيءٌ مثل ذلك الَّذي ليس له مثيل، فهو واحدٌ أحد»[٧٢٤].

721- Ibid., p. 33
722- Ibid., p. 71
723- G. R. S. Mead, Thrice-Greatest Hermes: Vol 2, Theosophical Publishing Society, London, p.368
724- The Way of Hermes: New Translatons Of the Corpus Hermeticum And Asclepius, p. 53

فما يمكننا قوله باللّاهوت الإثباتي عن الإله المُحتَجِبُ هو فقط أنّه «العقل، وسبب الوجود. إنّه ليس النُّور وإنّما سبب وجود النُّور. لهذا يلزم على المرء عبادة الإله بهذين الاسمين فقط، لأنّهما ملكٌ له وحده... إنّه وحده الخير الأعلى»[٧٢٥]. أمّا بقية وصفنا له فلا يمكن أن تكون سوى باللّاهوت السّلبي، فهو «لانهائي، ليس له بدايةٌ ولا نهاية»[٧٢٦]، وهو «عديم الحدّ، عديم اللّون، عديم الشّكل، عديم الحركة، عديم الجسد، المجرَّد، المشرق، الّذي يعرف نفسه، الخير الثّابت الّذي لا يتغيّر»[٧٢٧]. ولأنَّ «هذا الّذي في تعاليه يتجاوز كلَّ حسّ، وكلَّ قيدٍ وحدّ، فلا يمكن فهمه، ولا تتبُّعه. إنَّ السُّؤال عنه بـ (أين، ومتى، وكيف، وماذا)، ليس له إجابةٌ عند أحد»[٧٢٨]. وهذه هي جلُّ الإجابة، وحينها ستفهم، «وعندما ستفهم ستتعجَّب، وعندما تتعجَّب فاحسِب نفسك مباركًا لأنّك عرفت الآب»[٧٢٩]. «فقط حين لا يجد الإنسان سوى الصَّمت حيالك، سيراك»[٧٣٠]، ولهذا فإنَّ كلَّ مَن في العالم الإلهيِّ لا يغنُّون سوى أغنية الصَّمت، على الرغم من أنَّ عقل المرء يدرك جوّانيًا الموسيقى الَّتي يصنعها الإله بنا باعتبارنا أوتاره[٧٣١]. ويُنهِي هِرمِس الفصل الأوّل، والأهم، في مُتُونِهِ بالصَّلاة التّالية: «إلهي، اقبل هذه الكلمات الخالصة الّتي يقدّمها لك العقل والقلب، يا من ليس له اسم، ولا وصف، ولا يمكن مخاطبته سوى بالصَّمت، فالصَّمت وحدَه هو ما يمكن أن يُعَبِّر عنه»[٧٣٢].

نُومِينيُوس وألبِينُوس

على الرغم من أنَّ الأفلاطونيَّة المُحدَثَةُ تُنسب إلى الفيلسوف السكندريِّ أفلوطين، وأحيانًا إلى أستاذه أمُونيُوس سَاكاس Ammonius Saccas، إلّا أنّه في الحقيقة لا يمكن إغفال تأثير نُومِينيُوس الأفامِيّ Numenius of Apamea عليها باعتباره الخطوة المطلوبة لتجاوز تمسُّك الأفلاطونيَّة الوسيطة بتصوُّر الإله باعتباره قمّة هرم الوجود، وبين أفلوطين الّذي أطلق المعنى الكامن في محاورة الجمهوريَّة ومن ثَمَّ أصبح الإله في الأفلاطونيَّة المُحدثَة متجاوزًا للوجود، وهي الخطوة الّتي نقلها نُومِينيُوس الأفَامِيّ مِن أفكار فِيلون. ونحن لا نعلم الكثير عن

725- Ibid., p. 28
726- Ibid., p. 33
727- Ibid., p. 66
728- G. R. S. Mead, Thrice-Greatest Hermes: Vol 2, p. 370
729- The Way of Hermes: New Translatons Of the Corpus Hermeticum And Asclepius, p. 72
730- Ibid., p. 46
731- Willis Barnstone, The Gnostic Bible, p. 517,518
732- The Way of Hermes: New Translatons Of the Corpus Hermeticum And Asclepius, p. 24

نُومِينيُوس سوى أنَّه كان نشطًا فلسفيًا في نهاية القرن الثَّاني الميلادي، وأنَّه تنقَّل بين مدينة أَفَامِيَا في سوريا وبين روما، وأنَّ تأثيره على الأفلاطونيَّة المُحدَثَة كان شديدًا لدرجة أنَّ فُور فُوريُوس، تلميذ أفلوطين، يخبرنا أنَّ شروح نُومِينيُوس كانت تُقرأ في مستهلِّ حلقات أفلوطين الدِّراسيَّة. كما يخبرنا أنَّ بعض اليونانيِّين زعموا أنَّ أفلوطين يَسرِقُ مِن مؤلفات نُومِينيُوس، إلَّا أنَّه ينفي تلك التُّهمة عن أفلوطين في موضعين مختلفين، ممَّا حدا بِأَمِليُوس، الَّذي كان تلميذًا لكلٍّ من نُومِينيُوس ثمَّ أفلوطين، لوضع كتابٍ في الفَرقِ بين تعاليم أفلوطين ونُومِينيُوس.

انطلق نُومِينيُوس مِن التَّصوُّر بأنَّ الإله هو مثال الخير المطلق، وأنَّ المادَّة هي مصدر الشُّرور لأنَّ صورتها الفوضويَّة قبل الخلق تعني أنَّها غيرُ عاقلة. كما أنَّ اِنشغال الإنسان بمظاهر المادَّة في العالم المحسوس منعه مِنَ الوصول إلى المعرفة الحقيقيَّة بالحقيقة الإلهيّة وإلى مرتبة الفضيلة والخير، وهي أفكار محاورة الجمهوريَّة. لكنَّ نُومِينيُوس رأى في هذا التَّصوُّر الإلهيِّ تعارضًا مع التَّصوُّر الإلهيِّ لصانع الكون مِنَ المادَّة في محاورة طِيمَاوُس. فكيف للخير المطلق أن يتعامل مع مصدر الشُّرور؟ ولهذا لجأ إلى الحلِّ الفِيولُنِي مِن خلال الفصل بين التَّصوُّرين، فقال بوجود إلهٍ متعالٍ فوق الإله الخالق. فالإله الأوّل هو مثال الخير المطلق، العقل، البسيط، وحيد، فوق كلِّ شيء، مصدر الوجود، ولكنَّه أيضًا الوجود الخالص على عكس تصوُّره في محاورة الجمهوريَّة كمتجاوزٍ للوجود. أمَّا الإله الثَّاني فهو صانع العالم، كما يظهر في محاورة طِيمَاوُس، وحاكِمه بما اكتسبه مِن الملك مِن خيرٍ ووجودٍ وقدرة. وأثناء عمليَّة الخلق ينقسم الإله الثَّاني إلى مبدأين، أحدهما، يسمِّيه أحيانًا الإله الثَّاني، هو مبدأٌ فكريٌّ خالص، أفكاره هي المُثلُ العليا الأفلاطونيَّة الَّتي ستكون النَّموذج لصناعة العالَمِ مِن المادَّة. أمَّا الآخر، الَّذي يسمِّيه أحيانًا الإله الثَّالث، يلعب دور روح العَالَمِ عند أفلاطون، حيث هي الرُّوح العقلانيَّة الَّتي ستعطي المادَّة الفوضويَّة شكلها المحدَّد المنظَّم، فتخلُق العَالَمَ وتحفظ وجودَه واستمراريَّته.

ومِنَ المؤكَّد أنَّ نُومِينيُوس قد نقل تلك الفكرة مِن فِيلُون أو مِنَ التُّراث اليهوديِّ بشكلٍ عام[٧٣٣]. فَشَذَرَاتُ نُومِينيُوس الَّتي وصلتنا، تخبرنا أنَّه أظهر احترامًا كبيرًا للدِّيانة اليهوديَّة، فهو يقول في الشَّذَرَةِ التَّاسعة: «موسى هو الشَّخص الأكثر قدرةً على الصَّلاة للإله». فكان يرى أنَّ تصوُّر موسى للمبدأ الأوّل مشابهٌ لمبدأ أفلاطون، لأنَّ كلًّا منهما قد وصف الله بالوجود المطلق. ولهذا فقد وصف أفلاطون بأنَّه ليس سوى «موسى الَّذي يتحدَّث اليونانيَّة»[٧٣٤]. لقد

733- Deirdre Carabine, The Unknown God, p. 97
734- Clement of Alexandria, Stromata, I.22

أراد نُومِينيُوس التَّوفيق بين مختلف الفلسفات الإغريقيَّة وبين التُّراث الدِّينيِّ العالميِّ عمومًا، والتُّراث اليهوديِّ خصوصًا، بما أنَّ اللُّوجوس كوني. فيقول: «عندما يتحدَّث المرء عن مسألة الألوهيَّة، ويختمها باقتباساتٍ مِن أفلاطون، يَلزَمُ عليه العودة وربطها بمبادئ فيثاغورس، والعودة أيضًا إلى الشُّعور بِحُسنِ السُّمعة، وعرض شعائرهم وعقائدهم الَّتي تتَّفق مع أفلاطون. يجب العودة إلى كلِّ ما صاغه البَرَاهِمَة، واليهود، والمجوس، والمصريُّون»[٧٣٥].

ومِنَ الأفلاطونيِّين الَّذين اتَّبعوا تعاليم نُومِينيُوس بعيدًا عن الأفلاطونيَّة المُحدَثَة، أَلبِينُوس Albinus أو أَلكِينُوس الَّذي قدَّم أوَّل استخدامٍ فلسفيٍّ لآليَّات اللَّاهوت السَّلبيِّ، وإن كان لم يصل إلى المنهجيَّة الأفلوطينيَّة؛ لأنَّه ظلَّ يعتبر الإله قمَّة الهرم الوجودي، وقد عزَّز تأثُّره بأطروحات أرسطو ذلك، وهو ما يظهرُ جليًا في إحدى الطُّرق الثَّلاث الَّتي قدَّمها لتصوُّر الله؛ التَّجريد الصِّفاتيّ الأرُسطيّ القائم على طريقة الطَّرح الفيثاغورسيَّة الرِّياضيَّة، فيقول: «الطَّريقة الأولى لإدراك الله هي عن طريق تجريد [طرح] هذه الصِّفات، تمامًا كما نشكِّل مفهوم النُّقطة عن طريق التَّجريد مِن الظَّواهر المحسوسة، فنتصوَّر أولًا سطحًا، ثم خطًّا، وأخيرًا نقطة»[٧٣٦].أمَّا الطَّريقة الثَّانية فهي التَّشبيه المستمدّ مِن محاورة الجمهوريَّة، فيشبِّه ما تمنحُهُ الشَّمس من قدرةٍ على رؤية الأشياء، بما يمنحه الإله مِن قدرةٍ على تعقُّل الأشياء والتَّفكير فيها، «فينير الحقائق». أمَّا الطَّريقة الثَّالثة فهي الرِّحلة الصوفيّة الأفلاطونيَّة المذكورة في محاورة المأدبة، فيقول: «يتأمَّل المرء أولًا الجمال في الجسد، ثمَّ بعد ذلك يتحوَّل إلى الجمال في الرُّوح، ثمَّ إلى الجمال في القوانين، ثمَّ إلى بحر الجمال العظيم، وحينها يكتسب المرء حدسًا مُحتواه الخير ذاته والهدف النِّهائيّ مِن الحبِّ والسَّعي، مِثلَ النُّور الَّذي يظهر وينير طريق الرُّوح الصَّاعدة إليه بهذه الطَّريقة»[٧٣٧].

ومِن ثَمَّ امتزجت الأفلاطونيَّة والأرسطيَّة في تصوُّر أَلبِينُوس للإله وصياغته اللَّاهوتيَّة لصفاته والَّتي جمعت بين اللَّاهوتَين الإثباتي والسَّلبي، فيقول: «إذن فالإله الأعلى أزلي، لا يمكن الحديث عنه، لا يفتقر إلى شيء، ولا يعتريه نقص، ومن ثَمَّ كان الكمال الذاتيّ التَّام. إنَّه الألوهة، والضَّرورة، والحقيقة، والجمال، والخير. هذه ليست صفاتٌ متفرِّقة، وإنَّما وحدة، فهو الخير لأنَّه يفيد كلَّ شيءٍ حَسَبَ احتماله، ولأنَّه علّة كلِّ خير. إنَّه الجمال، لأنَّه هو بطبيعته كامل؛ إنَّه الحقيقة

735- Eusebius, Praeparatio evangelica, Book IX, #7
736- Albinus, The Platonic Doctrines of Albinus, Trans.Jeremiah Reedy, Phanes Press, USA, 1991, p.40
737- Albinus, The Platonic Doctrines of Albinus, p. 40

لأنَّه أصل كلِّ حقيقة، مِثلُ كون الشَّمس أصل كلِّ نور؛ وهو الأبُ لأنَّه علّة كلِّ شيء، ومانح النِّظام للفكر السَّماويِّ [الإله الثَّاني] وروح العَالَمِ [الإله الثَّالث] وفقًا لذاته ولأفكاره»(٧٣٨).

ولكنَّه في الوقت نفسه استبَقَ أطروحة أفلوطين في اللَّاهوت السَّلبيِّ بقوله: «لا يمكن الحديث عن الله، فلا يدركه سوى العقل [وفق التَّصوُّر الأرسطي]، لأنَّه ليس جنسًا ولا نوعًا ولا تفاضُلًا، ولا يمتلك أيّ صفات، لا سيِّئة (لأنَّه لا يليق به أن ننطق بمثل ذلك)، ولا خير (لأنَّه سيشارك المخلوقات في ذلك، بالعقل والخير)، لا هو موصوفٌ (لأنَّه لا يتمتَّع بصفات، ولا لأنَّ كماله نتيجة صفات)، ولا هو بلا صفات (لأنَّه لا يُحرَمُ مِن أيِّ صفةٍ قد تكون له). علاوةً على ذلك، فهو ليس جزءًا مِن أيِّ شيء، كما أنَّه ليس كلًّا له أجزاء»(٧٣٩).

أفلوطين

وُلِدَ أفلوطين (٢٠٤ – ٢٧٠م) في مصر، وبالتَّحديد في الدِّلتا، قبل أن ينتقل إلى الإسكندريَّة ليدرس الفلسفة. وهناك لم يجد ضالَّته في العديد مِن المدارس، لكن عندما سمع حديث الفيلسوف السكندريِّ أَمُونيُوس سَاكَاس أصبح تلميذًا له، واستمرَّ تحت إرشاده لمدَّة ١١ عام. ونحن لا نعرف الكثير عن أَمُونيُوس سَاكَاس إلَّا أنَّ والديه كانا مسيحيَّين وأنَّه نشأ مسيحيًّا. ثمَّ تتضارب الرِّوايات؛ بين روايةٍ تقول إنَّه رفض الدِّيانة المسيحيَّة وتحوَّل إلى الفلسفة الأفلاطونيَّة، وبين روايةٍ أُخرى تقول إنَّه ظلَّ مسيحيًّا. ولكن ما ينتقد الرِّواية الثَّانية هو أنَّ أفكار تلاميذه الَّتي وصلتنا كُلّها أفكارٌ أفلاطونيَّة. وحتَّى تلميذه المسيحيّ الوحيد أُورِيجَانُوس، على الرغم من إسهاماته في تطوير أفكار المسيحيَّة، كان لديه بعض الأفكار الشَّاذَّة عن التَّيَّار المسيحيِّ السَّائد ممَّا حرَمه مِن اعتراف الكنيسة به كأحد آبائها.

الثَّابت أنَّ أمونيوس كان أحد أوائل مَن حاولوا التَّوفيق بين فلسفتيِّ أفلاطون وأرسطو(٧٤٠)، فكانت فلسفة أرسطو تعدُّ مقدِّمةً لفلسفة أفلاطون، حيث يُنظَر إلى فلسفة

738- Ibid., p.39

739- Ibid.,p. 39

٧٤٠- لم يحدث وأن تحوّل الإله الأرسطي إلى علّة فاعلة إلا عند قراءة الأفلاطونية المحدثة للمتن الأرسطي، وتأويله الذي يزاوج مفهومي الديمورج والإله الأرسطي، أو بمعنى آخر يزاوج البرهان الأفلاطوني السابق مع البرهان الأرسطي المعكوس. لهذا فإن أرسطو لم يقل أبدًا إن الإله علّة فاعلة، بل إن من قال ذلك هم الأفلاطونيون المحدثون في شروحاتهم على كتب أرسطو، مثل الإسكندر الأفروديسي وسمبليكوس وأستاذه أمونيوس بن هرمياس وغيرهما ممن أرادوا التوحيد بين أفكار أفلاطون وأرسطو، والذين حاولوا تفسير علّة تحرّك الأشياء من الهيولى نحو الإله المعشوق.

أرسطو باعتبارها فلسفة العَالَم المحسوس، في حين أنَّ فلسفة أفلاطون هي فلسفة العَالَم المعقول، صعودًا إلى الله. وصف سِمبلِيكيُوس الفَرقَ بين فلسفتيٍّ أرسطو وأفلاطون قائلًا: «يرفض أرسطو دائمًا الإحادَة عن الطَّبيعة. بل كان ينظر حتّى إلى الأشياء الَّتي هي فوق الطَّبيعة وفقًا لعلاقتها بالطَّبيعة، وعلى العكس مِن ذلك، كان أفلاطون الإلهي، وفْقَ الاستخدام الفيثاغورسي، يبحث في الأشياء الطَّبيعية بقدر مشاركتها في الأشياء فوق الطَّبيعية»[٧٤١]. وهو ما انعكس على رؤيتهما للُّغة، فيقول سمبليكُوس: «أظنُّ السَّبب وراء التَّعارض بين أرسطو وأفلاطون هو أنَّ أرسطو يريد في معظم الأحيان الحفاظ على المعنى التَّقليديِّ للكلمات ويبني حُجَجَهُ على أساس ما هو واضح للحواس. أمَّا أفلاطون فكان كثيرًا ما يرفض مثل هذه الأشياء، ويسارع بالعودة نحو التأمُّل العقلي».

كان تتلمذ أفلوطين على يد أمُونيُوس سَاكَاس دافعًا وراء قراره أَن يَدرُسَ الفلسفات الفارسيَّة والهنديَّة. والحقيقة أنَّ أفكار أفلوطين تشبه بعض الأفكار الشَّرقيَّة الغريبة عن التَّيار العامِّ للفلسفة اليونانيَّة، وربَّما يرجع ذلك بالفعل إلى تأثير أمُونيُوس سَاكَاس. فاسم «سَاكَاس» الَّذي لا يتوافق مع أيِّ كلمةٍ يونانيَّةٍ أُخرى، هو اسم مشتقٌّ مِن الكلمة الهنديَّة «سَاكِيَا»، وهي اسم القبيلة الهنديَّة الَّتي ينتمي إليها بوذا. فربَّما كان أمُونيُوس سَاكَاس ذَا أصولٍ هنديَّة، أو أنَّه اختار لنفسه هذا الاسم لتأثُّره بالفلسفة الهنديَّة. فانضمَّ أفلوطين إلى حملة الإمبراطور الرُّوماني غوردين الثَّالث العسكريَّة المتَّجه إلى بلاد فارس، إلَّا أنَّ هزيمة الرُّومان وموت الإمبراطور المفاجِئ أدَّى إلى فشل الحملة. فاتَّجه أفلوطين إلى أنطاكيَّة ومنها إلى روما وأسَّس مدرسته الخاصَّة. ويُروَى أنَّ كلماته الأخيرة كانت: «أسعى جاهدًا لردِّ ما هو إلهيٌّ فينا، إلى ما هو إلهيٌّ في الوجود الكلِّي».

وقد وصلنا كتاب أفلوطين، «التَّاسوعات Enneads»، والَّذي كتبه على صورة ملاحظات ومقالاتٍ فرديَّةٍ على مدار سبعة عشر عامًا بدايةً مِن عام ٢٥٣ م، قبل أَن يقوم تلميذه فرفوريُوس بتجميعها وترتيبها في الصُّورة الَّتي لدينا الآن. يتكوَّن الكتاب مِن ستة فصول، ويتكون كلُّ فصلٍ مِن تسعِ مقالاتٍ، فيصبح المجموع أربعًا وخمسين مقالًا. التَّاسُوعُ الأوَّل يشتمل على المقالات ذات الطَّابع الأخلاقيِّ - والتَّاسُوعُ الثَّاني يشتمل على مقالاتٍ في

741- Simplicius, On Aristotle Categories 1-4, Trans. Michael Chase, Bloomsbury, London, 2014, p.22

الطَّبيعيَّات والعَالَم الطَّبيعي – والتَّاسُوعُ الثَّالِثُ يشتمل على مقالاتٍ ميتَّافيزيقيَّة في طبيعة العَالَمِ – والتَّاسُوعُ الرَّابعُ يشتمل على المقالات المتعلِّقة بالرُّوح – والتَّاسُوعُ الخامس يشتمل على المقالات المتعلِّقة بالمبدأ العقلانيِّ والواحد المتعالي – والتَّاسُوعُ السَّادس يشتمل على المقالات المتعلِّقة بالواحد المتعالي والوجود.

والحقيقة أنَّ تأثير فلسفة أفلوطين على الفلسفات والعقائد الدينيّة اللَّاحقة يفوق تأثير أرسطو عليهم. فعلى يد أفلوطين تحوَّل اللَّاهوت السلبيُّ إلى أداةٍ منهجيَّةٍ ناقدةٍ للعقل وللُّغة، وراسمة لحدودهما، فاستخدمها جميع أصحاب العقائد وفلاسفة الدِّين، سواء في الشَّرق أو في الغرب، وبالأخصِّ الكنيسة المشرقيَّة، ومتصوِّفة المسيحيَّة، وفلاسفة المسلمين، وأفلاطونيّو عصر النَّهضة، وحتَّى لاهوت ما بعد الحداثة. فعلى الرغم من إشارة أفلاطون إلى فكرة المتعالي «المتجاوز للوجود» في محاورة الجمهوريَّة، إلَّا أنَّ خلفاءه في المرحلة الأفلاطونيَّة الوسيطة لا يعتبرون الإله غير معروف، بل مِنَ الصَّعب معرفته فحسب، فهي معرفةٌ ممكنةٌ وليست مستحيلة؛ لأنَّ الإله يظلُّ ينتمي إلى عالم المُثُل العقليَّة، باعتبار أنَّ الوجود الحقيقيَّ عندهم هو الوجود العقلي، ومن ثَمَّ فالإله هو قمَّة هرم الوجود.

كما أنَّ التَّجريد الصِّفاتي الأرسطي القائم على طريقة الطَّرح الفيثاغورسيَّة الرياضيَّة، الَّتي استخدمها أَلبينُوس، تبدأ مِنَ الوجود وتنتهي بالوجود. ولهذا فهي تتحرّك داخل حدود ما هو موجود، وما هو منطقيٌّ وما هو معقول. وهو ما سينتقده أفلوطين لاحقًا؛ لأنَّ هذه الطَّريقة ستنتهي بنا عند مبدأ يمتلك الوجود والفكر الخالص، كما انتهت بأرسطو عند طبيعة المحرِّك الأوَّل، لا عند علّة الوجود والفكر. على الرغم من أنَّ أفلوطين لا يخرج عن الفلسفة الإغريقيَّة الَّتي تساوي بين اللّغة، والعقل، والوجود، لكنَّه لا يساويها بالحقيقة. لأنَّ سؤال الحقيقة عند أفلوطين، هو سؤالٌ عن علّة اللّغة، والعقل، والوجود، ومن ثَمَّ يخالف بَارمنيدس وأرسطو، فيقول بالواحد المتعالي المتجاوز للّغة، وللفكر، وللوجود، في حين أنَّ بارمنيدس يبدأ مِنَ الوجود ذاته، وأنَّ أرسطو يبدأ مِنَ التَّحقُّقِ الكامل للوجود والفكر الخالص.

يرجع هذا الاختلاف جزئيًا إلى تباين تصوُّر أرسطو وأفلوطين لعلاقة الإله بالزَّمن. فإذا كان الإله داخل الزَّمن فإنَّه يَتَشَيَّء، أي إنَّه يتحوَّل إلى موجودٍ بين الموجودات حتّى ولو كان المبدأ الأوّل المتربِّع على قمَّة هرم الوجود[٧٤٢]، وهو قول أرسطو والأفلاطونيَّة الوسيطة

٧٤٢- وهو نفس نقدنا للنقيضة الرابعة من نقائض العقل المحض عند كانط، كما بيّنا سابقًا.

والفيثاغورسيَّة الجديدة بحكم تركيزهم على محاورة طيماوُس وعَمليَّة الخلق باعتبارها عمليةً زمنيةً مِن خطواتٍ متعاقبة. أمَّا لو كان الإله فوق الزَّمن، فسيكون متعاليًا متجاوزًا للوجود، كحال الواحد الأفلوطيني، والتَّصوُّر الأفلاطوني للإله في مُحَاوَرَةِ الجمهوريَّة. فأفلوطين يُفَرِّقُ بين الزَّمن وبين الأزل، اعتمادًا على قول أفلاطون: إنَّ الزَّمن هو «الصُّورة المتحرِّكة للأزليَّة»، ومن ثَمَّ يشمل الزَّمنُ «كلَّ عمليَّات التَّغيُّر الحادث الَّتي تدور في كوننا»[٧٤٣]، أمَّا الأزليُّ فهو «الَّذي لا يُقَالُ عنه كان أو سيكون، وإنَّما هو صاحب وجودٍ ثابتٍ لا يتحوَّل ولا يتغيَّر»[٧٤٤]. ولكنَّه يضع الواحد المتعالي فوق الزَّمن والأزل، على العكس مِن أزليَّة المبدأ العقلاني وروح العالم. فيمكن القول إنَّ إله أرسطو ليس كمثله شيءٌ مادّي، لكنَّ إله أفلوطين ليس كمثله شيءٌ على الإطلاق [سواءٌ ماديٌّ أو روحيٌّ، أو معقولٌ، أو موجودٌ على الإطلاق]. وعلى الرغم من أنَّ هذا الاختلاف لا ينعكس على تصوُّرنا لوجوب وجود الإله، إلَّا أنَّه يظهر في اختلاف تصوُّرنا لمعقوليَّة الماهيَّةِ ومدى علمنا بها.

لأنَّه في حين أنَّ السَّلب عند أرسطو هو نقيض الإثبات، فإنَّه لدى أفلوطين وسيلةٌ لتجاوز الإثبات. فأرسطو يرى أنَّ قولنا: «ليس بجاهل» يعني «عالم»، وهذا سيكون صحيحًا إذا توفَّر شرطان في الموضوع؛ أنَّ قانون الثَّالث المرفوع يحكمه، وأنَّنا نعلم مجموعة الصِّفات الكاملة الَّتي قد يتَّصف بها، وهما شرطان لا يظهران في حالة اللَّاهوت السَّلبيِّ لأنَّنا نجهل الماهيَّة مِنَ الأساس، وإنَّما يظهران في بعض حالات اللَّاهوت الإثباتي، ولا سيَّما في حالة كون الإله معقولًا تمامًا كحالة الإله الأرسطيِّ أو المُطلَقِ الهيجَلِيِّ. أمَّا ماهية إله الأفلوطينيَّة فلا تُعرَف إبستيمولوجيًا إلَّا بالسَّلب التَّام. فيتلخَّص الفرق بين أرسطو وأفلوطين في الفرق بين قول أرسطو: «إنَّ السؤال الَّذي طُرِحَ منذ فترةٍ طويلة، ما زال وسيظلُّ كذلك، وما يحيِّرنا دائمًا – (ما هو الوجود؟) – بعبارةٍ أخرى (ما هو الجوهر الأوَّل؟)»[٧٤٥]، وبين قول أفلوطين: «المتعالي هو إمكانيَّة كلِّ شيء، والمبدأ العقليُّ هو تحقُّق كلِّ شيء. ولهذا فالمتعالي أعلى مِن كلِّ شيء، أي متجاوزٌ للوجود»[٧٤٦].

إذا نظرنا إلى اللَّاهوت الأفلوطيني، نجد أنَّ الإلهيَّات عنده تنقسم إلى ثلاثة أقانيم: الواحد المتعالي، الَّذي يفيض منه المبدأ العقليّ (Nous)، الَّذي تفيض منه روح العالم، والَّتي تتحرَّك في المادَّة

743- Plotinus, Enneads, III.7.1
744- Plotinus, Enneads, III.7.3
745- Aristotale, Metaphysics, 7.1028b
746- Plotinus, Enneads, V.4.2

لتخلق عَالَمَ الظواهر. فالفَرقُ بين الواحد والمبدأ العقلي، كالفرقِ بين النُّور في ذاته وبين الشَّمس بوصفها تَعيُّنًا وجوديًا للنُّور، أمَّا روح العَالَم فهي بمنزلةِ القمرِ الَّذي يعكس ما يتلقاه مِن نور الشَّمس [V.6.4]. ويفسِّر أفلوطين العلاقة بين الواحد المتعالي الكامل وبين العَالَم المحدود وغير الكامل، بأنَّ الله لم يَخلُق العَالَمَ مباشرة، وإنَّما نشأ العَالَمُ نتيجةً لسلسلةٍ مِنَ الظُّهورات المتتاليَّة الميكانيكيَّة، بوصفه تدفقًا ضروريًا ناتجًا عن طبيعة كلِّ حلقةٍ فيها، مثل الصِّلة اللَّازمة بين النَّار والحرارة، مِن أعلى إلى أسفل، فيفيض كلّ أُقنومٍ خالقًا ما هو أدنى منه، وعلى العكس يصعد العشق مِن أسفلٍ إلى أعلى، مِنَ الموجودات نحو علَّتها بوصفها «الخير والجمال الأعظم»[I.6.7].

مِنَ السَّهل هنا رؤية الجذور الأفلاطونيَّة لفكرة الواحد المتعالي عند أفلوطين في تزاوجِ مفهوم الواحد مِن محاورة بارمنيدس ومفهوم الخير مِن محاورة الجمهوريَّة. وهكذا يحلّ أفلوطين عدَّة إشكالاتٍ ناتجةٍ عن تصوُّر علاقة الواحد البسيط، الثَّابت الَّذي لا يتغيّر، بالنَّشاط الخالق الَّذي يستلزم التَّغيُّر مِن ناحية الأفكار والأفعال. ويرجع هذا إلى العامل الشَّرقيِّ في فكره، فالحقيقة أنَّه لا يمكن إغفال علاقة أُطرُوحَةِ أفلوطين بالأُطرُوحَاتِ الهندوسيَّة مِن ناحية، وبالأُطرُوحَةِ المصريَّة القديمة [العدم الَّذي خرج منه الوجود الواحد ثمَّ تكثره] مِن ناحية أخرى. ولكنَّ المدقِّق في النَّظريَّة يجد أنَّها تعاني مِن عدَّة مشكلات، أهمُّها أنَّها تَسلِبُ الإله حرِّيته نتيجة نفيّ أفلوطين الضَّرورة المنطقيَّة لصالح الضَّرورة الطَّبيعيَّة.

الواحد المتعالي هو الله، المطلق المتسامي عن كلِّ شيءٍ وأيِّ شيء، لا يحتويه أيُّ مفهوم، ولا تصل إليه أيُّ معرفة، ولا تُعَبِّرُ عنه أيُّ لغة، ومن ثَمَّ تقاوم الكثير مِن جوانب التَّحليل الفلسفي. لكن في الوقت نفسه «مِنَ المستحيل إنكار حقيقة هذا الَّذي وجوده هو شرطٌ ضروريٌّ لتسمية أو تأكيد أيِّ شيء؛ ذلك الَّذي نحتاجه لنشكِّل أيّ مفهومٍ وأيّ قضية، فوجوده ضرورةٌ تسبق أيّ عمليَّة تفكير... فالوحدة ضرورةٌ لوجود كلِّ شيء، فهي تسبق الواقع وهي صانعته»[VI.6.13]. وتحمل الإشارة إلى الإله بلفظ الواحد المتعالي ثلاثة معانٍ؛ الأوَّل، والمتفرِّد، وذو الوحدة. فهو مصدر الوجود، والفكر، والواقع، والحقيقة، لأنَّ كلَّ شيءٍ يعتمد على الواحد المتعالي، ولا يعتمد هو على شيء، «فهو علّة ذاته، لذاته وبذاته، فهو الأوَّل»[VI.8.14].

وكونه الأوّل يعني أنّه لا يعتمد على أيِّ شيءٍ قبله، أي إنَّه كاملٌ لا يفتقر إلى شيء، أي إنَّه بسيطٌ وليس مركَّبًا، لأنَّه لا يعتمد على عددٍ مِنَ الأجزاء في طبيعته الذَّاتيَّة، لأنَّه لو كان يتكوَّن مِن أجزاء، كان سَيَلزَمُ أن يسبق وجوده علّة جمع أجزائه، ولهذا فهو لانهائيٌّ لأنَّه لم يحُدّه شيءٌ،

أي إنَّه بلا شكل، فإذا كان «لكلِّ شيءٍ شكلٌ محدّد: فما هو شكل ذلك الَّذي لم يشكِّلْهُ أحد؟»[VI.7.32]. فالشَّكل ينطوي على التَّركيب، والتَّحديد، والتَّعريف، ولو كان للأوَّل حدودٌ وتعريف، فإنَّه «لن يكون مصدر العناصر، بل سيكون العناصر ذاتها والمشار إليها في التَّعريف الخاصّ به»[V.5.6]، فكينونة المُثُلِ العُليا للموجودات لها شكلٌ وتعريف، على العكس مِن مصدرهم المتجاوز لهم. فعلى سبيل المثال، يقول أفلوطين: «يلزم أَن يكون الواحد المتعالي بلا مقدار، لأنَّ المقدار نفسه صفةٌ لاحقةٌ [ظهرت مع الوجود]، ومن ثَمَّ لا يمكن أَن تكون عنصرًا في ذلك الَّذي وهبها الوجود. كما سيكون جَمالُه أيضًا فريدًا، جَمالٌ متجاوزٌ للجَمال، لأنَّه لا يمكن أن يكون جمالًا لأنَّه ليس شيئًا بين الأشياء»[VI.7.32].

فكون الواحد المتعالي مصدر العقل يجعلُه لا يُعقَل، لأنَّه عندما نبدأ في التَّفكير فيما هو معقولٌ ثمَّ نتجاوزه عند السُّؤال عمّا جعل المعقول معقولًا، فندرك أنَّ ما جعل المعقول معقولًا هو شيءٌ متجاوزٌ للمعقول، ومن ثَمَّ فالمعرفة به مستحيلة. وبشكلٍ مماثلٍ يجعله كونه مصدر الوجود غير موجود، لا بمعنى أنَّه عدم ميتَّافيزيقي وإنَّما بمعنى أنَّه عدم إبستيمولوجي، أي إنَّنا ننفي عنه نمط الوجود الَّذي ننسبُه إلى الموجودات، «فإذا كانوا وجودًا وموجودات، فإنَّه يلزم أَن يكون الواحدُ متجاوزًا للوجود»[V.5.6]. فالإله عند أفلوطين ليس وجودًا متعاليًا، ولكنَّه لا وجود متعالٍ أو متجاوزٍ للوجود ذاته. ومِن الجليِّ أنَّ مقصود أفلوطين مِن تجاوز الأوّل للوجود هو مباينتُه لوجود الموجودات، ومن ثَمَّ «نُسقط عنه جميع العلاقات مع الموجودات، أيًّا كانت»[VI.8.8].

وعلى الرغم من أنَّ أفلوطين لا يتناول الوجود هنا مِن باب اختلاف إمكانيَّة وجود الموجودات عن وجوب وجود الأوَّل، إلَّا أنَّه يصل إلى النَّتيجة نفسها الَّتي تقول بالتَّمايز الأنطُولُوجيِّ بين علّة الوجود المتجاوزة للوجود وبين الوجود ذاته. وذلك أيضًا أساس نفيِّ كونه شيئاً، «فالواحد ليس شيئًا بين الأشياء، وإنَّما هو متجاوزٌ لهم»[V.5.6]، بمعنى كونه شيئًا متعينًا خاضعًا لقواعد الوجود، فبما أنَّه علّة كلِّ شيء، فإنَّه لا يشبه أيّ شيءٍ أتى بعده، أي إنَّه لا يشبه أيّ شيءٍ على الإطلاق مِن أيِّ وجه، لأنَّه به صار كلُّ شيءٍ على ما هو عليه. ومن ثَمَّ يلزم أَن يكون الواحد على مستوى خاصٍ به وحدَه فوق كلِّ شيء، لأنَّه وحدَه بلا اسم طالما أنَّ الاسمَ حملُ صفةٍ عليه [V.3.13]، بل إنَّه مِن الخطأ أَن نصفه بأنَّه واحدٌ لأنَّه مصدر الواحديَّة، فهو لا يشارك الموجودات في الواحديَّة [VI.9.5].

ومِن المهمّ الانتباه إلى أنّ اللغة الإثباتيّة الّتي نستخدمها هنا تمكِّننا فحسب مِنَ الوصول إلى نقطةٍ تلامس مع المتعالي اللّانهائي، ولكن من دون أيّ معرفةٍ حقيقيةٍ لطبيعته لأنّ أيّ محاولةٍ للوصول إلى طبيعة الواحد المتعالي محاولةٌ محكومٌ عليها بالفشل، طالما كان متجاوزًا للّغة وللعقل وللوجود، وبذلك تتحوّل معاني اللّاهوت الإثباتي إلى لاهوتٍ سلبي، فعلى سبيل المثال، يقول: «لاحظ أنّ عبارة (تجاوز الوجود) لا تثبت أيّ شيء، ولا تُخصِّصُ أيّ اسم، وإنّما تنفي فقط نمطًا وجوديًّا مغينًا»[V.5.6]، ويقول أيضًا: «المتعالي عظيمٌ بمعنى أنّه لا يوجد ما هو أعظم منه، ولا ما يساويه، ولا ما قد يشترك معه في شيء»[VI.7.32].

ومن ثَمّ «فتعريفُه الوحيد هو أنّه (غير المعرّف): فما هو ليس بشيءٍ لا يمكن تحديده، فنحن في ألمِ البحث عن التّعبير الصّحيح، فنحن نتحدّث عمّا لا يمكن الحديث عنه، فنحن نعطيه اسمًا، فقط لنضع أفضل العلامات الممكنة لأنفسنا لكي نستعملها. فهذا الاسم، الواحد، لا يتضمَّن أكثر مِن نفيٍّ لتعدُّديةٍ... لكن إذا أردنا التّفكير في الواحد المتعالي بطريقةٍ إثباتيّةٍ، فسيكون الصّمت أقرب إلى الحقيقة هنا: فالإشارة هي مجرّد وسيلةٍ مساعدةٍ للبحث، ولم يكن الغرض منها سوى التّأكيدِ التّمهيديّ على بساطة الواحد المطلقة، والّتي لابدّ وأن يعقبها نفيّ تلك الجملة حتّى: فهي أفضل ما يمكن تقديمه، ولكن تظلُّ لا تليق بالتّعبير عن تلك الطبيعة المتعالية. لأنّ هذا مبدأٌ لا يُنقَلُ بأيِّ صوت»[V.5.6].

ومن ثَمّ فإنّه ليس باستطاعة أحدٍ أن يقول ما هو عليه حقيقةً، ولهذا فإنّه لا يُعرَفُ إلّا بما هو ليس عليه، أي إنّه لا يُفكّر فيه إلّا بالسّلب، ولا يمكن التّعبير عنه إلّا بالسّلب، أي بواسطة النّفيّ المتتالي عنه لكلِّ ما يأتي بعده وينشأ منه، أي لكلِّ شيء، «فالواحد المتعالي متجاوزٌ لكلِّ جملةٍ، فأيُّ جملةٍ إثباتيّةٍ تتعلق بشيء، لا تتعلق بالواحد المتعالي»[V.3.13]، ومن ثَمّ يلزم «أن نقول ما هو ليس عليه، وأن نكتفي بالصّمت عمّا هو عليه»[V.3.14]، ولهذا «فإنّ كلّ حديثنا عنه ليس سوى نفيٌّ»[VI.8.11].

وهنا نجد أوّل استخدام منهجيٍّ للّاهوت السّلبي، فيقول أفلوطين «إنّ مصدر كلّ شيءٍ ليس شيئًا مِنَ الأشياء. لا شيء، ولا كميّة، ولا نوعيّة، ولا فكر، ولا روح؛ لا متحرِّك ولا ثابت، لا في مكانٍ ولا في زمان، فهو يعرف ذاته بذاته، فريدٌ مِن نوعه في الشّكل أو، لنقلها بطريقةٍ أفضل، بلا شكل، قائم قبل أيِّ شكل، أو حركة أو توقُّف، وجميعها متعلِّقات بالوجود. لكن كيف يمكن أن يكون الواحد لا في حركةٍ ولا في توقُّف؟ الجواب: هو أنّ

الحركة والتَّوقُّف حالتان متعلِّقتان بالوجود، فأيُّ شيءٍ موجودٍ لديه بالضَّرورة صفة أو عكسها أو كليهما. بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ الوحدة إذا أصبح لديها صفة التَّوقُّف، لن تكون بسيطة. وبالمثل، عندما نتحدَّث عن الأوّل كسبب، فنحن نثبت أشياء تحدث لنا وليس له. والحقيقة الَّتي لابدَّ وأَن نأخذها مِن هذا المثال هي أَلَّا نصف ذاته بهذا ولا بذاك؛ بل نكتفي بأَن نحوم حوله، وأن نسعى إلى بيان التَّجربة الخاصَّة بنا، فأحيانًا نقترب مِن هذه الحقيقة، وأحيانًا نتحيَّر أمام اللُّغز الَّذي يقيم فيه الواحد المتعالي»[VI.9.3].

يرسم أفلوطين حدودًا للعقل البشريِّ وللُّغة حتّى ندرك أنَّ وراء ذلك السُّور الفاصل يوجد هذا الَّذي رسم الحدود، من دون القدرة على إدراك طبيعته. ولهذا فإنَّ فكرة الإله غير المعروف عند أفلوطين تحمل طابعًا شرقيًا غريبًا عن الفلسفة اليونانيَّة الإغريقيَّة. فالعقل الغربيُّ كان يرفض التَّفكير خارج حدود المفاهيم العقليَّة، ولهذا فطريقة أفلوطين الَّتي تعتمد على تجاوز المفهوم العقليِّ والتَّعبير اللُّغويِّ تحمل جذورًا شرقية، بالأخصِّ هنديَّة. ومن ثَمَّ تظهر عند أفلوطين صفات الوجود والفكر واللّغة في العَالَمِ الإلهيِّ مع المبدأ العقلي، وليس مع الواحد المتعالي، الحقيقة المتجاوزة للُّغة، والفكر، والوجود. ولهذا فإنَّ المحرِّك الأوّل الأرسطيّ يشبه المبدأ العقليّ الأفلوطيني. فالمبدأ العقليُّ هو صانع الكون، الوجود الخالص والفكر الخالص، فهو العقل الإلهيُّ الَّذي يفيض مِنَ الواحد المتعالي، ومن ثَمَّ فهو صورة الواحد المتعالي والمثال الأصليُّ الأفلاطوني الَّذي يحوي مثل جميع الموجودات، فخلق الكون على صورته، باعتباره المثال الأعلى. ولهذا فهو أعلى مستوىً إلهيًا يمكن أَن يصل إليه عقل الإنسان بوصفه عقلًا أيضًا.

ومِنَ الممكن رؤية الجذور الأفلاطونيَّة المكوِّنة لفكرة المبدأ العقلانيِّ عند أفلوطين، في تزاوج مفهوم عَالَمِ المثل الأفلاطونيَّة، مع الدَّيمُورج مِن محاورة طيماوس، ومفهوم العقل مِن محاورة فيليبوس، مع المحرِّك الأوّل الأرسطي. لكن بما أنَّ «كلَّ شيءٍ منتج لآخر، طبيعته أفضل مِن طبيعة ما يُنتج»[٧٤٧]، فإنَّ الشَّرَّ قد بدأ عندما انفصل المبدأ العقليُّ عن الواحد، فالشَّرُّ عند أفلوطين ليس كيانًا فاعلًا موجودًا بصورةٍ مستقلَّة، على العكس مِنَ العقيدة الغُنُوصِيَّة، ولكنَّه غياب الخير الَّذي يَقِلُّ مع تزايد بعد كلِّ مستوى وجودي عن الواحد المتعالي.

747- Proclus: Elements of Theology, #18

أمّا روح العَالَم فهي الرَّابطة الجوهريَّة بين جميع الكائنات الحيَّة على كوكب الأرض، والَّتي تتَّصل بعَالِمَنا المادِّيِّ بالطَّريقة نفسها الَّتي تتصل بها الرُّوح بالجسم البشري. وهي صورة المبدأ العقليِّ الَّتي تفيض منه. فالمبدأ العقليّ يخلق العَالَمَ مِن خلال تكييف روح العَالَم وفق المثل العُليا الأفلاطونيَّة بوصفها نماذجَ للخلق، وهذا الفعل التَّنظيميّ الكونيّ هو اللّوجُوس الحي، العاقل، والفاعل في المادَّة، فيصفه أفلوطين بأنّه «الأشعَّة الصَّادرة عن المبدأ العقليّ وروح العَالَم معًا. فروح العَالَم كما يكيِّفُها المبدأ العقليُّ تُوَلِّد اللُّوجوس الَّذي هو حياة تَحمِلُ قدرًا معينًا مِنَ العقل. فجوهر الحياة هو الفعل»[III.2.16]، سواءٌ أتَجلَّى في الرُّوح العقلانيَّة لدى كلِّ إنسان، أو في تنظيم الكون وموجوداته.

وبوصفها جوهرًا متحركًا، فإنَّ روحَ العَالَمِ تولِّد عَالَمَ الظَّواهر المادِّي، «فالكون يمتدُّ بِقَدرِ ما تمتدُّ الرُّوح» [IV.3.9]. والرُّوح تغشى كلَّ ركنٍ فيه حتّى تحافظ على تناغم أجزائه. ينفي أفلوطين بشكلٍ قاطعٍ فهم أُطروحتِه على أنَّها أحد مذاهب وحدة الوجود، فيقول: «ولكنَّ الله لم يكن أبدًا هو الكل؛ لأنَّ هذا كان سيجعلُه يعتمد على الكون» [V.5.12]، «فالواحد هو كلُّ شيء، وهو أيضًا ليس أيّ شيءٍ منهم؛ فمصدر جميعِ الأشياء ليس هو جميعُ الأشياء؛ ومع ذلك فهو كلُّ شيءٍ بالمعنى المتعالي، فجميع الأشياء تعود إليه باعتبار ما سيكون» [V.2.1]. فروح العَالَمِ أزليَّةٌ، ومن ثَمَّ فهي ليست «في الزَّمن»، وإنَّما تولِّد الزَّمن. والأرواح الفرديَّة أيضًا ليست «في الزَّمن»، وإنَّما نشاطاتها هي الَّتي في الزَّمن، والنَّشاط العقلانيّ أيضًا خاضعٌ للزَّمن طالما كان محصورًا بالتَّفكير في المحسوسات، ولكن إذا تجاوز عالم الظَّواهر، فالرُّوح العقلانيَّة تتحرَّر لتصل إلى ما هو خارج الزَّمن، أي الأزل.

لا يرفُض أفلوطين عالم الظَّواهر ولا يراه سجنًا مِن صُنعِ الإله الشِّرِّير، على العكس مِن الغُنُوصيِّين، ذلك لأنَّه ينفي وجود أيِّ قطيعة في سلسلة الوجود والخيريَّة، ومن ثَمَّ يحبُّ العَالَمَ. فالخير كلُّ الخير في تحكُّم الرُّوح العاقلة بالجسد المادِّي، أي إذا وجَّه الإنسان نفسه تجاه العَالَمِ الإلهيِّ أعلاه فإنَّه سيجعل العَالَمَ مكان خيرٍ وعدل. فالاختيار مسؤوليَّة الإنسان، إمَّا أن يستمع إلى تلك الطَّبيعة العقلانيَّة الخيِّرة الَّتي تفيض عليه مِن أعلاه أو أن يرفضها ويُنَحِّيها جانبًا ويختار الانغماس في عَالَمِ الظَّواهر المادِّي أسفل منه، فيفقد نفسه في حيِّز الحسِّ والمحدوديَّة. فالشَّرُّ بالنِّسبة إلى أفلوطين ما هو إلَّا توجُّه الإنسان نحو المادَّة بوصفها أبعد مراتب الوجود عن الخير الأعلى والعقل. فإذا كان غرض الفلسفة هو أن تعرف ذاتك، فذلك يعني عند

أفلوطين «أَنْ تعرف المصدر الَّذي نَشَأتَ منه» [VI.9.7]، لأنَّه في الأخير «كلُّ شيءٍ ينشأُ عن آخر، لابدَّ وأَن يعود إلى ما بدأ منه»[٧٤٨]، فإنَّ «معرفة الخير المطلق أو الوصول إلى نقطة التَّماس معه هو أهمُّ شيء، فيقول أفلاطون: إنَّها المعرفة الأعظم» [VI.7.36].

كان انشغال أفلوطين الأكبر هو الحفاظ على انتظام السِّلسلة الوجوديَّة بين الواحد المتعالي والمادَّة، فيقول: «يأخذُ كلُّ كيانٍ أصلَهُ مِن مبدأ واحد، وبالتَّالي، أثناء تنفيذ وظيفته الخاصَّة، يعمل مع كلِّ عضوٍ آخر في الكلِّية [السَّلسلة الوجوديَّة]» [II.3.7]. ومن ثَمَّ كانت المبادئ الوسيطة عنده [الكون والأجرام السَّماويَّة مثل الكواكب والنُّجوم] آلهةٌ وظيفيَّةٌ وغير أزليَّة، أَي كحالها عند أفلاطون في محاورة طيماوس. فإدراكنا لتلك السِّلسلة الوجوديَّة الَّتي تفيض مِنَ الواحد المتعالي هي ما يُظهِر «معرفتنا بقدرة الله، الَّذي رغم ثباته يَخلُقُ هذا المجموع، كلُّهم يعتمدون عليه اعتمادًا وجوديًا، فهم به ومنه» [II.9.9]. فالأوَّل المتعالي مثل «المركز الَّذي تشعُّ منه هالةٌ مِن النُّور، وحولها دائرةٌ ثانية، نورٌ مِن نور، وخارجهما دائرةٌ لا يشعُّ منها النُّور، ولكن تحتاج إلى أَن تستنير بغيرها» [IV.3.17][٧٤٩]. فكلَّما ابتعدنا عن المركز ضعفنا وجوديًّا ومعرفيًّا وأخلاقيًّا، وكلَّما اقتربنا منه اقتربنا مِن كمالنا الوجوديِّ والمعرفيِّ والأخلاقي.

ولا تؤثِّر الآلهة الوظيفيَّة في مصائرنا بشكلٍ مباشرٍ كما تقول الهرمسيَّة، وإنَّما تصوغ الطَّبائع الجسديَّة [الجزءُ الأدنى مِنَ الرُّوح] والَّتي تجتمع مع العقل [الجزءُ الأعلى مِنَ الرُّوح] لتشكِّل هويتنا وإرادتنا. ولا تهرب الآلهة الوظيفيَّة الوسيطة ذاتها مِن هذه الطَّبيعة الثُّنائيَّة بحكم أَنَّها مقيَّدةٌ ماديًا أيضًا، فحالنا كحالها كحال الكون ذاته. فيرى أفلوطين أَنَّ الإدراك الذَّاتي، عندما تُدرِك

748- Proclus: Elements of Theology, #31

٧٤٩- يمكن القول إن هذه الصياغة تعدّ من أقدم صياغات تشبيه الإله بمركز الدائرة الوجودية، وهي مستمدة من الرمز الهيروغليفي المصري القديم للشمس رع، الذي يتم تمثيله بدائرة داخلها نقطة. وقد انتقل التشبيه إلى الفيثاغورية لاحقًا. وذلك التشبيه يختلف عن رمزية الدائرة باعتبارها رمزًا للكمال (كما هو حال الحركة الدائرية عند أرسطو)، وأيضًا عن رمزية الأورويوروس Ouroboros، سواء كان الثعبان / التنين الآكل لذيله والدال على السرمدية الزمنية (مثل النقش الموجود في قبر توت عنخ آمون) وتعاقب السنين والفصول عند المصريين القدماء، أو عجلة الموت والميلاد، أو العود الأبدي، أو الواحد الذي تتحد فيه كل التناقضات عند الخيميائيين القدامى، وهو تأثرٌ هرمسي لأن الرمز الهيروغليفي المصري القديم للشمس رع أصبح عند الخيميائيين رمزًا للذهب ولحجر الفلاسفة. تقول كليوباترا الخيميائية Cleopatra the Alchemist التي عاشت في الإسكندرية ما بين القرنين الثالث والرابع ميلادي عن الأوروبوروس في صحيفتها المعروفة باسم Chrysopoeia of Cleopatra: «الواحد هو الكلّ، ومن خلاله يكون كل شيء، وبه يكون كل شيء». ومن المعروف أن الخيمياء هي أحد العلوم الهرمسية الثلاثة بجانب التنجيم وسحر الاستدعاء.

ذات الإنسان نفسها، دليلٌ على أنَّ الذَّات غيرُ ماديَّةٍ وغيرُ طبيعيَّة، وإنَّما هي قبسٌ مِن الإلهي، «فأهلِ العِرفان يدركون أنَّ هناك شيئاً عظيمًا بداخلهم، لكنَّهم لا يستطيعون أَن يُخبِروا عنه... وبالطَّريقة نفسها ندرك أنَّ الواحد المتعالي ليس شيئًا كالأشياء، لأنَّه أشرفُ مِن أيِّ شيءٍ موجود، فوق العقل والرُّوح والإحساس، لأنَّه هو الَّذي منحنا تلك الأمور، فهي لا تُقيِّده» [V.3.14].

فالعقل يدرك ذاتَهُ الخالصة مِن خلال انفصاله التَّدريجيِّ عن كلِّ ما يدخُلُ في حيِّز وعيه، «حذف كلّ شيء» [V.3.17]، «فإذا أراد المرء التَّأمُّلَ في المبدأ العقلي، لَزِمَ عليه إسقاط كلّ التَّمثُّلاتِ الحسِّيَّة حتّى يتسنَّى له رؤية ما يتخطَّى عَالَمَ الحسِّ، وبالطَّريقة نفسها إذا أراد التَّأمُّل في الواحد المتعالي، لزم عليه إسقاط كلّ الأفكار العقليَّة حتّى يتسنَّى له رؤية ما يتخطَّى عَالَمَ العقل، إنَّ الواحد المتعالي موجودٌ ولكن بدون أَن يحاول تعريفه أبداً» [V.5.6]، وكأنَّه يصل إلى حالة اللّاعَقل في أديان الشَّرق الأقصى. وهذه الطَّريقة استخدمها أفلوطين ذاته، حيث يخبرنا فورفوريوس أنَّه مرَّ بتجربته الصُّوفيَّة، «وفقًا لطُرق الصُّعود الَّتي تمَّ تدريسها في ندوة أفلاطون» نحو مِثَال الجمال. ولكنَّ «الرُّوح في سيرها تجاه الَّذي لا شكل له، تجد نفسها عاجزةً عن إدراكه، وعندما تخشى ألَّا تصيب منه شيئًا، تنحرف عن طريقها. فهذه الحالة مؤلمة، ولهذا تجد الرُّوح ملاذَهَا في أَن تنسحب مِن كلِّ هذا الإبهام، وأَن تستقرَّ في عَالَمِ الحسِّ الَّذي تطمئن أنَّ كلَّ شيءٍ فيه يستقرُّ على أرضيةٍ ثابتة» [VI.9.3].

ولهذا يُقدِّمُ أفلوطين طريقةً عمليةً لتجاوز قيود الحسِّ المادِّي، لكنَّه ليس بمقدوره سوى الإشارة إلى الطَّريقة، فيقول: «نحن نسير تجاهه بكتاباتنا وبأقوالنا. فنحن ندعو إلى الرُّؤية: ونخاطب أولئك الَّذين يرغبون فيها، نشير إلى الطَّريق؛ ونَعلَمُ كيفيَّة المسير فيه؛ أمَّا الرُّؤية فهي عملُ مَن يبتغيها بذاته ويمضي في الطَّريق بنفسه» [VI.9.4]. ويكمن بداية الطَّريق في إدراك المرء للذَّات الخالصة الَّتي بداخله، فيقول: «مَن عَجِزَ أَن يدرك الذَّات الخالصة بداخله، الَّتي تدرك نفسها، فليتمسَّك بِمَلَكَةِ التَّفكير المعتاد لديه وليرتقِ منها بعد ذلك. وإن كان عاجزًا عن ذلك أيضًا، فليلجأ إلى مَلَكَةِ إدراك المُثُلِ العُليا في الأشياء المحسوسة، فهو إدراكٌ غيرُ مادي. وإن اضطر المرء فليبدأ مِن القوَّة المولِّدة وما تُحدِثهُ وليَرتقِ مِنَ الأسفل إلى الأعلى، وصولًا إلى الأصول» [V.3.9][٧٥٠]. ومن ثَمَّ تظلُّ «الرُّوح

٧٥٠- كان إدراك الذات من خلال القدرة على الإشارة إليها ذاتيًا يعدّ دليلًا على أن الذات غير طبيعية. فعلى سبيل المثال، يشير العنصر ١٥ من عناصر اللاهوت عند برقلس إلى أن «كل شيء قادر على الرجوع لذاته، هو شيء غير مادي». ويمثل هذا العنصر الأساس الفلسفي الذي بنى عليه ابن سينا تجربته الذهنية «الرجل المعلق»، فيقول: «لو خُلق

تدور حول الله والَّذي تتعلق به عشقًا، لِتَنعَمَ بالقرب منه بكلِّ قوَّتها، لأنَّه ما يَعتمد عليه كلُّ شيء. وبما أنَّها لا تستطيع الاتِّحاد معه، فهي تظلُّ تدور حوله» [II.2.2]، منتظرةً الرُّؤيا اللَّحظيَّة الَّتي تتَّحد فيها مع الإله، ملتزمةً «بالتَّطهُّر والفضائل» [VI.7.36].

وفي لحظة، «بدون معرفة كيفية حدوث ذلك أبدًا» [VI.7.36]، تحدث التَّجربة الَّتي تخرج فيها الرُّوح عن الأزل، ويُدرِكُ فيها المرء «حضور ما يتجاوز كلَّ معرفة» [VI.9.4]، بدون إدراك أيِّ معرفةٍ عنه، «فالأمل في احتواء هذه الرُّؤية على شكل ما لَهُوَ أمرٌ فاشل» [V.5.6]. وهي رؤيةٌ داخليةٌ على صورة حدسٍ وجدانيٍّ صوفيٍّ متجاوزٍ للعقل واللّغة، لحظة فناء حقيقيةٍ يصفُها أفلوطين قائلًا: «لا توجد هنا مثنويَّة، بل اتِّحادُ اثنين في واحد Henosis؛ لأنَّه طالما ظلَّ هذا الحضور قائمًا، فإنَّ كلَّ تمييزٍ يتلاشى: مِثلُ العاشق والمعشوق... فلا تعي الرُّوح أنَّ لها جسدًا، ولا تتذكَّر أنَّ لها اسمًا، ولا أنَّها إنسان، أو كائنٌ حي، أو وجود» [VI.7.34]. فيغمره شعورٌ بالجلال، يصفه أفلوطين بأنَّه: «رهبةٌ وسرور، رعبٌ فعَّال» [I.6.7]. ومن ثَمَّ تنتهي التَّاسوعات بالتَّأكيد على أنَّ السَّبيل الوحيد للخلاص، هو: «فرار كلٍّ منَّا وحدَه، إلى الواحد وحدَه» [VI.9.11].

بَرقَلس

وُلِدَ بَرقَلس (٤١٢ – ٤٨٥م)، آخِرُ الأفلاطونيين المحدثين العظام، في قسطنطينيَّة لعائلةٍ ذات نفوذٍ اجتماعيٍّ وسياسيٍّ كبير. درس الفلسفة والرِّياضيات ومهارات الخطاب والحِجَاج في الإسكندريَّة، وأصبح محاميًا. إلَّا أنَّه فضَّل دراسة الفلسفة في الإسكندريَّة، ثمَّ انتقل إلى أثينا حيث درس الفلسفة الأفلاطونيَّة المحدثة، ثمَّ تأثَّر بتعاليم بمليخوس الأفامي الَّذي خالف أستاذه فورفوريوس وانتهج نهجًا فيثاغورسيًّا بصياغاتٍ هرمسيَّة، فعلَّمَ ميتَّافيزقيا مُتُونَ هرمس ونصَّ العرَّافاتِ الكِلدان[٧٥١] The Chaldean Oracles، وجمع بين كيانات

إنسان دفعة واحدة، وخُلق متباين الأطراف، ولم يبصر أطرافه، واتفق أن لم يمسّها، ولا تماسّت، ولم يسمع صوتًا، جهل وجود جميع أعضائه، علم وجود إنيته شيئًا واحدًا مع جهل جميع ذلك». ويقول أيضًا: «فإن الإنسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء، كأعضائه الظاهرة والباطنة، وككونه جسماً ذا أبعاد، وكحواسه وقواه، وكالأشياء الخارجة عنه جميعاً إلا عن ثبوت ذاته فقط. إذن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها هو إدراك الإنسان نفسه، والظاهر أن مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يُكتسب بحدّ أو رسم أو يُثبت بحجة أو برهان».

٧٥١- لم يصلنا من هذا النصّ البابلي الذي يعود إلى القرن الثاني ميلادي سوى شذرات قليلة، لكن من الثابت أن هذا النص بالتحديد كان ذا أهمية كبيرة بالنسبة إلى فلاسفة الأفلاطونية المحدثة المتأخرين، فقد وصلتنا شذراته من خلال كتاباتهم عنه، ولكن كونها مجرد شذرات عرّضها لكثير من التأويلات. وإن كان من الملاحظ أن هناك تشابهًا بين ما

الأفلاطونيَّة المحدثة وآلهة الأولمب والمصريَّة القديمة، فسلكت الأفلاطونيَّة المحدثة معه منحى لاهوتيًا، فعلى سبيل المثال أصبح الدَّيمورج الأفلاطوني هو زيوس. كما علَّمَ الممارسات الشعائريَّة والسحريَّة الهرمسيَّة بهدف الارتقاء نحو الإله، وهو ما يعدّ مخالفةً صريحةً للتَّأمُّل الأفلوطيني[٧٥٢]. وهي التَّعاليم الَّتي أدخلها برقلس إلى النُّسخة الأفلاطونيَّة المحدثة مِن أكاديميَّة أفلاطون في أثينا بعد أَن أصبح مديرها.

كان لمحاورة بارمنيدس التَّأثير الأكبر من بين محاورات أفلاطون على فكر برقلس، حيث اعتبرها «ترنيمةً لاهوتيَّةً تصل بنا إلى الواحد مِن خلال النَّفي». كما تُنسَبُ إليه ترنيمةٌ لاهوتيَّةٌ[٧٥٣]، تقول:«أنت متجاوزٌ لكلِّ شيء، وإلَّا كيف يَحِقُّ لي التَّغني بك؟ كيف يمكن أَن تتكوَّنْ ترنيمتي لك مِن كلمات؟ لأنَّه لا توجد كلماتٌ تَصِفُكَ. أنت وحدك لا يمكن الحديث عنك، رغم أنَّك خالقُ كلِّ ما يمكن الحديث عنه. كيف يكون العقل الَّذي يُدرِكُكَ؟ لأنَّه لا يمكن أَن يستوعبك عقل. أنت وحدك مجهول، رغم أنَّك خالق كلِّ ما هو معروف. فكلُّ ما يتحدَّث ولا يتحدَّث يُفصِحُ عنك. كلُّ ما يفكِّر ولا يفكِّر يقدّسك. فكلُّ الرَّغبات وكلُّ الأعمال موجَّهةٌ نحوك. فالجميع يصلِّي لك، ولك يُغنِّي التَّرنيمَةَ الصَّامِتَةَ كلُّ مَن يعرف سِرَّك. فيك وحدك يستقرُّ كلُّ شيء، ونحوك يندفعون معًا. لأنَّك نهاية جميع الأشياء، الواحد، كلُّ شيء، اللّا شيء، اللّا واحد، ليس كلّ شيء. بلا اسم، بماذا أُسَمِّيك إذن؟ وحده مَن ليس له

يصفه النص وبين التيار العام للفلسفة الهلنستية، ولكن بعد مزج الأفلاطونية بالرواقية، فيمكن القول إنها غنوصية بلا شرير. فما وصلنا من هذا النص يصف إلهًا واحدًا متعاليًا عن الفكر واللغة، «العمق الأبوي»، و«الصمت»، و«النار». خرج منه العقل الإلهي، الديمورج، ذو المثل، واليد الفاعلة في الخلق. وبين الإله المتعالي والعقل الإلهي توجد هيكات Hecate، «الأم»، الفاصلة بين نار الأب والنار الخالقة للعالم، فتخرج منها روح العالم. ويمثل الثالوث السابق العالم فوق السماوي، ثم يليه عقل ثانٍ يمثل قمة ثالوث العالم السماوي، ثم يليه عقل ثالث يمثل قمة ثالوث العالم غير المادي، ثم في الأخير «وردة النار» التي تشبه النار الرواقية التي يخرج منها العالم المادي. ويكون خلاص البشر عبر الارتقاء بالروح معرفيًا وأخلاقيًا بواسطة بعض الممارسات الشعائرية بهدف التحرر من العالم المادي غير العقلاني صعودًا نحو العالم العقلاني، ثم بواسطة التأمل بالعقل الفارغ، «زهرة العقل»، يمكن الوصول إلى الإله المتعالي.

٧٥٢- الجدير بالذكر أن فورفوريوس هو أول من خالف التأمّل الصوفيّ الأفلوطيني، حيث كان يعلّم طريقًا تدريجيًا للصعود إلى الإله عبر «الأعمال الصالحة»، وهو ما عزاه البعض إلى كونه كان مسيحيًا في شبابه. كما أنه أول الأفلوطينيين الذين اهتموا بنصّ العرافات الكلدان.

753- Hymn to the Transcendence of God

تُنسب أحيانًا بشكل خاطئ إلى غريغوريوس النزينزي Gregory Nazianzus.

اسم؟ أيّ روحٍ سماويّة بمقدورها اختراق ظُلُماتِكَ الأشدُّ نورًا؟ كُن كريمًا، يا من وراء كلِّ شيء! وإلّا كيف سَيَحِقُّ لي التَّغنّي بك؟»[٧٥٤].

وضع برقلس الأطروحة الأفلوطينيَّة في صورة نظامٍ متدرّج يربط بين الواحد والعَالَم، مرورًا بالعقل والنَّفس. بحيث تظهر بين كلِّ درجتين درجة جامعة لهما، تملك صفةً إضافيَّةً مقارنةً بالدَّرجة الَّتي سبقتها، وتفتقد صفةً مقارنةً بالدَّرجة الَّتي تليها، فيصبح كلُّ مستوى على شكل ثالوث. ومن ثَمَّ فإنَّ برقلس لا يقول بأنَّ العقل فاضَ مباشرةً من الواحد المتعالي مباشرة، وإنَّما سبقه الوجود، وبين الوجود والعقل توجد الحياة باعتبارها المرحلة الوسيطة الجامعة بينهما. وكلُّ واحدٍ مِنَ الأقانيم الثَّلاثة السَّابقة هو في حدِّ ذاته ثالوث[٧٥٥]، حيث يمثِّل وحدةً henad لا يتشارك فيه شيء Imparticipable، ومنها تظهر تعيّنات الوجود والحياة والعقل ذات القابليَّة للمشاركة Participated، والَّتي تتشارك فيها المستويات الأدنى Participating. وهو كحال الثَّالوث الثَّاني؛ العقل، والجسد، وبينها الرُّوح. وإذا نظرنا بشكلٍ عامٍ إلى الصُّورة الكُليَّة فسنجد أنَّ الواحد وحده لا يتشارك فيه شيءٌ على الإطلاق، أمَّا جميع الوحدات الثَّلاثة فهي ذات قابليَّة للمشاركة أيضًا بالنَّظر إلى ظهور تعيّناتها منها[٧٥٦].

وعلى الرغم من أنَّ برقلس يُقِرُّ بالنِّظام الأفلاطوني اللُّغوي، عندما يقول «السَّبب الأوّل مستثنى مِن جميع الطَّبائع الَّتي يُنتِجُهَا، لأنَّ كلَّ سببٍ يعلو فوق آثاره؛ ومن ثَمَّ فهو ليس شيئًا بين الأشياء، لأنَّه علّة كلِّ شيء: الموجودات والمعدومات. لكنَّه في الوقت ذاته، يَظهر جوهرٌ مماثلٌ للخير في كلِّ نمطٍ وجوديٍّ نتيجة التَّشبُّه به... فبينما نصعد للواحد عبر نفي كلِّ شيءٍ عنه، فإنَّ هبوطَنا يُظهِرُ نفس الطَّريق بواسطة التَّشبيهات»[٧٥٧]، إلَّا أنَّه يمضي ليحذِّرنا مِن تفسير النَّفي باعتباره افتِقَارًا (لا هويَّة)، أو تفسير التَّشبيه باعتباره إثباتًا (هويَّة)، فكلا التفسيرين خاطئ، ومن ثَمَّ ستفشل رحلتنا صوب الواحد. بل يجب النَّظر إليهما باعتبارهما إشاراتٍ للواحد، وليس تعبيرًا حرفيًا عنه[٧٥٨]. ومن ثَمَّ فهما يتكاملان ولا يتعارضان، فاللَّاهوت السَّلبيُّ حركةٌ تصاعديةٌ مِن عَالَمِنَا صوب الواحد، واللَّاهوت الإثباتي حركةٌ هابطةٌ

754- William Franke, A Philosophy of the Unsayable, University of Notre Dame Press, Indiana, 2014, p. 258
755- Proclus: Elements of Theology, #101
756- Proclus: Elements of Theology, #116
757- Proclus, Platonic Theology II.5
758- Proclus, Commentary on Plato's Parmenides, Trans. Glenn R. Morrow, Princeton University Press, 1987, p. 600

مِنَ الواحد إلى عَالَمِنَا. ومِن خلال هاتين الحركتين، يمكن وصف الإله باسمين[759]؛ «الواحد»، وهو الاسم الكامن في نهاية رحلة الصُّعود النَّافية (وفق محاورة بارمنيدس)، و«الخير»، وهو الاسم الكامن في بداية رحلة الهبوط الإثباتية التَّشبيهيَّة (وفق مُحَاوَرَةِ الجمهوريَّة).

وهو يتَّفق مع أفلوطين في أنَّ اللَّاهوت الإثباتي ينطلق مِن مقدِّمةٍ خاطئة، وهي أنَّه بإمكاننا أَن نُثبِتَ شيئًا إيجابيًا في الإله، لكن إذا كان الواحد المتعالي متجاوزًا للوجود، فلا يمكن أَن نصفه بالصِّفات الَّتي نستعملها في الإشارة لكلِّ ما هو موجود. ومِن هنا يؤكِّد برقلس أنَّه إذا قمنا بنقل الصِّفات الإثباتية مِنَ الطَّبيعة المخلوقة للواحد حتّى نستخدمها في وصفه، فإنَّنا حينها لا نتحدَّث عنه وإنَّما نتحدَّث عن أنفسنا. ولهذا يجب نفي جميع الصِّفات عن الواحد. ويستشهد بتعريفيَّات إقليدس الهندسيَّة، فتعريف إقليدس للنُّقطة هو «ما ليس به أجزاء»، أمَّا تعريفه للخطِّ فهو «طولٌ بلا عرض». فالنُّقطة، باعتبارها المبدأ الأوّل هندسيًا، لا يمكن تعريفها سوى بالنَّفي، في حين أنَّ تعريف الخطِّ هو مزيج مِنَ النَّفي والإثبات. فكلُّ إضافةٍ (إثباتٌ لصفةٍ) في الشَّيء، تُقَيِّدُهُ وتُنقِصُ مِن مَرتبته الأنطولوجيَّة. ومن ثَمَّ فإنَّ كلَّ الدَّرجات الوسيطة هي مزيجٌ مِنَ النَّفي والإثبات، أمَّا الدَّرجة العُليا فهي لا تعرف إلَّا النَّفي.

لكنَّ إسهام برقلس الأكبر هو أنَّ اللَّاهوت السَّلبيِّ أصبح بفضله نظامًا منهجيًّا متكاملًا، فلم يقف في منتصف طريق النَّفي كما فعل أفلوطين، بل وصل إلى نهايته. فقد كانت عبارة أفلاطون، إنَّ الواحد «ليس كذاته ولا بخلاف ذاته»، هي المحرِّكُ الأساسيُّ لفكره. فبما أنَّ كلَّ نفيٍ هو أيضًا قضيَّةٌ إبتسيمولوجيَّة، لا تمسُّ أنطولوجيًّا الواحد المتجاوز للعقل واللّغة، فإنَّ ما ينطبق على الإثبات مِن قصورٍ هو نفس ما يلزم أَن ينطبق على النَّفي أيضًا، يقول برقلس في شرحه لمحاورة بارمنيدس: «إذا كان يمتنع التَّعبير عن الواحد الَّذي ليس له حدٌّ ولا تعريف، فكيف يمكن للنَّفي أَن يكون صحيحًا بخصوصه؟». ومن ثَمَّ فإنَّه يلزم نَفيُهُ أيضًا، أي أَن ننفي النَّفي، حتّى لا نضع الواحد داخل أيِّ شكلٍ لُغويٍّ أو مفهومٍ عقلي، لأنَّ الواحد سابقٌ على كلِّ إثبات أو نفي. وإذا لم تُنَفَّذْ هذه الخطوة الأخيرة، نفيُّ النَّفي، فسوف نصل في النِّهاية إلى مساحةٍ فارغةٍ مسيَّجةٍ بِدوجما اللَّاهوت السَّلبي، أو على الأقل إلى نوعٍ مِن اللَّاهوت الإثباتي المُشيَّد على اللَّاهوت السَّلبي، والَّذي ليس له تبريرٌ سوى انحيازٍ ميتَّافيزيقيٍّ غير مبرَّرٍ عقلانيًا.

759- Proclus, Platonic Theology II.6

ومن ثَمَّ فقد اعتبر برقلس أنَّ العقل هو مبدأ الوحدة والسُّكون والهويَّة، أمَّا النَّفس فهي مبدأُ التَّعدُّديَّة والتَّكثر والتَّغاير. أمَّا الأوَّل فهو مبدأٌ يسبق الهويَّة واللّاهويَّة. فبما أنَّ الإله متحرِّرٌ مِن كلِّ الثُّنائيَّات الفكريَّة، فإنَّ نفيَّ النَّفي سيكون هو النَّتيجة المنطقيَّة لعمليَّة النَّفي نفسها، ممَّا يعني أنَّ نهاية كلِّ خطابٍ يتناول الواحد هي الصَّمت. هذا الصَّمت المتجاوز لجميع مستويات الخطاب هو وحده ما قد يُشير إلى الواحد. وهو الموقف نفسه الَّذي أنهى به شرحه لمحاورة بارمنيدس، حيث قال: «فبالصَّمت نُنهِي التَّأمُّلَ في الواحد». ومن ثَمَّ يَلزَمُ «أَن نُعَظِّمَ السَّبب الأوّل بواسطة الصَّمت، وبالوحدة الَّتي تسبق الصَّمت، حتَّى تُنَارُ أرواحنا بهدفنا الصُّوفي»[٧٦٠]. فبما أنَّه لا يمكن معرفة الواحد معرفة عقليَّة ولُغَوِيَّة، فلا سبيل أمام المرء لتحصيل تلك المعرفة سوى معرفة الجزء الإلهيِّ في طبيعتنا، النَّفس الَّتي فاضت عن الواحد، فهي النُّور الإلهيُّ الَّذي يشتعل بداخلنا، ومنها يتسنَّى لنا معرفة الواحد معرفةً صوفيَّةً على النَّسق الأفلوطيني نفسه.

فبهذا «الصَّمت التَّام ومَن قَبلَهُ بالجهل الخالص» وفق تعبيرٍ آخر مع معلميها داماسكيوس Damascius (٤٥٨ – ٥٥٠م) الَّذي قال أيضًا: «كلُّ ما نقول ههنا هو مجرَّد هَبَاء... فلم يقل المصريّون القدماء عن المبدأ الأوّل شيئًا، لكنَّهم اعتبروه ظلمةً متجاوزةً لكلِّ الإدراك عقليٍّ أو روحيٍّ – ظلمةً ثلاثيَّةً مجهولة»[٧٦١]، انتهت المدرسة الأفلاطونيَّة المُحدَثَةُ في أثينا بعد إصدار الإمبراطور جستنيان Justinian I أمرًا بإغلاقها عام ٥٢٩ م باعتبارها آخِرَ معاقل الأفلاطونيَّة الوثنيَّة، وهروب الفلاسفة إلى بلاد فارس[٧٦٢]. وهو ما مثَّل المرحلة الأخيرة مِن اضطهاد

760- Proclus, Platonic Theology III.7

761- G. R. S. Mead, Orpheus: The Theosophy of the Greeks, Theosophical Publishing Society, London, 1896, p. 93.

٧٦٢- بعد إقرار معاهدة السلام بين الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية عام ٥٣٢، حصل الفلاسفة على حقّ العودة إلى منازلهم في الأراضي الرومانية، لكن وجهتهم ظلت محلّ نقاش كبير بين المؤرخين، فتراوحت الإجابات بين أثينا والإسكندرية وآسيا الصغرى وحرّان. وتعدّ الأخيرة أكثر ترجيحًا اعتمادًا على شهادة المسعودي الذي زار حرّان في القرن العاشر: «للصابئة من الحَرّانيين هياكل على أسماء الجواهر العقلية والكواكب فمن ذلك هيكل العلة الأولى، وهيكل العقل، وما أدري أشاروا إلى العقل الأوّل أم الثاني؟... ومن هياكل الصابئة هيكل السلسلة، وهيكل الصورة، وهيكل النفس، وهذه مُدَوَّرات الشكل، وهيكل زُحَل مسدس، وهيكل المشتري مثلث، وهيكل المريخ مربع مستطيل، وهيكل الشمس مربع، وهيكل عطارد مثلث الشكل، وهيكل الزهرة مثلث في جوف مربع مستطيل، وهيكل القمر مثمن الشكل، وللصابئة فيما ذكرنا رموز وأسرار يخفونها... ورأيت على باب مجمع الصابئة بمدينة حران قولًا

الإمبراطورية المسيحيَّة للفلسفة، بدايةً مِن قوانين محاربة الوثنيَّة الَّتي وضعها قنسطانطيوس الثَّاني Constantius II، ومرورًا بالمطابقة بين الفلسفة والوثنيَّة.

لكن الحقيقة أنَّ أطروحات الأفلاطونيَّة كانت قد تسرَّبت إلى المسيحيَّة في مرحلة النَّشأة عبر فيلون والآباء في الإسكندريَّة، كما تسرَّبت أطروحات الأفلاطونيَّة المُحدَثَة ذاتها إلى الفرع الصُّوفيِّ من المسيحيَّة عبر ديونيسيوس الأريوباغي الزَّائف في سورية، وإلى العرب المسلمين عبر النُّصوص السريانيَّة والشُّروحات السكندريَّة الَّتي كتبها لفلاسفةٍ هناك بعد عودتهم مِن فارس، أو الَّتي كتبتها مدرسة الإسكندريَّة الَّتي حافظ أمونيوس هرمياس Ammonius Hermiae (٤٣٥ – ٥١٧م) تلميذ برقلس على وجودها بعد تقديمه عدَّة تنازلاتٍ للسُّلُطَات المسيحيَّة حتَّى يتمكَّن مِن مواصلة تدريس الفلسفة، وبالأخصِّ بعد مقتل هيباتيا Hypatia عام ٤١٥ م.

لأفلاطون مكتوبًا على مدقة الباب بالسريانية، فسّره مالك بن عقبون وغيره منهم، وهو: من عرف ذاته تأله. وقد قال أفلاطون: الإنسان نبات سماوي، والدليل على هذا أنه شبيه شجرة منكوسة أصلها إلى السماء وفروعها في الأرض».
والحقيقة أن ذلك الوصف هرمسي أكثر من كونه أفلاطونيًا محدثًا. انظر: مروج الذهب ومعادن الجوهر، أبو الحسن المسعودي، الجزء الثاني، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٢، ص ٢٦٢، ٢٦٣.

المسيحيَّةُ

إذا أردنا الإجابة عن سؤال موقع اللّاهوتِ السَّلبيِّ في المسيحيَّةِ، فيلزم البدء بقول بولس (٥ – ٦٥م) في اجتماعِهِ بمجلس شيوخ أثينا وفلاسفتِها: «يَا أَهْلَ أَثِينَا، أَرَاكُمْ مُتَدَيِّنِينَ كَثِيرًا فِي كُلِّ أَمْرٍ. فَبَيْنَمَا كُنْتُ أَتَجَوَّلُ فِي مَدِينَتِكُمْ وَأَنْظُرُ إِلَى مَعَابِدِكُمْ وَجَدْتُ مَعْبَدًا مَكْتُوبًا عَلَيْهِ (إِلَى الإِلهِ الْمَجْهُولِ). فَبِهَذَا الإِلَهِ الَّذِي تَعْبُدُونَهُ وَلاَ تَعْرِفُونَهُ، أَنَا أُبَشِّرُكُمْ» [أعمالُ الرُّسل ١٧: ٢٢-٢٣]. فما تعبدونه باللَّاهوتِ السَّلبيِّ، أُخبرُكم أنا به باللَّاهوتِ الإثباتيِّ؛ لأنَّ المسيح هو الكلمة المتجسِّدةُ الظَّاهرة الَّتي كسرَت صمت الإله الخفيِّ فكشفَت عنه، يقول بولس الرَّسولُ: «الابنُ هُوَ صُورَةُ اللّهِ غَيرِ المَنظُورِ» [كولوسي ١: ١٥]. ومن ثَمَّ فإنَّه في حالة العقيدة اللَّاهوتيَّةِ المسيحيَّةِ تحديدًا أصبح وضع اللَّاهوتِ الإثباتي أكثر رسوخًا. لكنَّ تباين طرق فهم هذه الكلمة رسم حدودًا متفاوتةً لمساحات اللَّاهوتِ السَّلبيِّ، وحدود اللّاهوت الإثباتي بين كلِّ تأويل لاهوتيٍّ وآخر.

المسيحُ الأفلاطونيُّ

كان مُعظم آباء الكنيسة المبكِّرة في القرون الأولى من دارسي الفلسفةِ الإغريقيَّةِ؛ فصاروا فلاسفة أفلاطونيِّين، ومن ثَمَّ كان انتقالهم إلى المسيحيَّةِ أمرًا طبيعيًّا بحكم ذيوع الأفكار الهلينستيَّةِ، الَّتي مزجَت بين الأفلاطونيَّةِ واليهوديَّةِ، وعلى رأسها أطروحة اللُّوجوسِ عند فيلون. فكان نزوعهم إلى اللَّاهوتِ السَّلبيِّ أكبر من اللَّاهوتِ الإثباتيِّ؛ لأنَّ تركيزهم كان على الإله الأب Theocentric. لكنْ عندما تغيَّرَ الخطاب المسيحيُّ، ورفع من منزلة اللُّوجوسِ ليصبح على نفس مستوى الأب، ركَّزَ الخطابُ المسيحيُّ على الابن Christocentric، ومن ثَمَّ تضاءل جانب اللَّاهوتِ السَّلبيِّ لصالح اللَّاهوتِ الإثباتيِّ، على اعتبار أنَّ الابن هو الإله المتجسِّد، أي أن الابن أصبح يُمثِّلُ ذروة اللَّاهوتِ الإثباتي الإنساني على الإطلاق. وهو التَّغيُّر نفسُه الَّذي نلاحظُه في تطوُّر تصوُّر المسيح عبر الأناجيل الأربعة؛ ففي حين أنَّ الأناجيل الثَّلاثة الأولى «Synoptic Gospels» تتشابه في المحتوى وتركِّزُ على إنسانيَّة المسيح باعتباره معلِّمًا، نجدُ أنَّ الإنجيل الرَّابع والأحدث زمنيًّا -إنجيل يوحنَّا- يختلف عنها في تركيزه على ألوهيَّة المسيح باعتباره اللُّوجوسَ.

وهو ما يظهر في تباين نقاط بداية السَّردِ بين الأناجيل الأربعة؛ فـ«إنجيل مرقص» أقدم الأناجيل تاريخيًّا، ولكنَّه ليس أوَّلها ترتيبًا في العهد الجديد، وهو يبدأ بتعميد المسيح، في حين أنَّ إنجيلَيْ متَّى ولوقا يبدأان بمولد المسيح، أمَّا إنجيل يوحنَّا فيبدأ بميتافيزيقا اللُّوجوس قبل الخلق، ومن ثَمَّ فهو لم يذكر تجربة المسيح مع الشَّيطان عندما حاول إغواءه ثلاث مرَّاتٍ، والَّتي ذكرتها الأناجيل الثَّلاثة الأُخرى، لأنَّه لا معنى لأن يغويَ الشَّيطان الله. وأيضًا يظهر في تباين آخر كلمات المسيح على الصَّليب بين الأناجيل الأربعة؛ من «إلَهي، إلَهي، لِماذا تَرَكْتَني؟» [متَّى ٢٧: ٤٦ ومرقص ١٥: ٣٤]، و«يا أَبِي، أَستَودِعُ رُوحِي بَينَ يَدَيكَ» [لوقا ٢٣: ٤٦] إلى «قَدْ تَمَّ» [يوحنَّا ١٩: ٣٠].

كمثالٍ آخر، نجدُ أنَّ بعض آيات الأناجيل المبكِّرة تَعِدُ برؤية الله، ولكنْ في العالم الأُخرويِّ: «طُوبَى للأَنْقِيَاءِ الْقَلْبِ، فَإِنَّهُمْ سَيَرَوْنَ اللَّـهَ» [متى ٥: ٨]، أو بأنَّ الابنَ سيكشفُ عن معرفةِ الأبِ في الدُّنيا: «لَقَدْ سَلَّمَنِي الآبُ كُلَّ شَيْءٍ. فَلا أَحَدَ يَعرِفُ الابْنَ إلّا الآبُ، وَلا أَحَدَ يَعرِفُ الآبَ إلّا الابْنُ وَكُلُّ مَنْ يَشاءُ الابنُ أنْ يَكشِفَ لَهُ» [متَّى ١١: ٢٧ - لوقا ١٠: ٢٢]. إلَّا أنَّنا نجدُ في إنجيل يوحنَّا مستوىً إضافيًّا من المعرفة، إذ يقول المسيح: إنَّ الرُّؤية ممكنة في العالم الدُّنيويِّ لأنَّ «الابن هُو صُورَة الله غَير المَنظُور» [كولوسي ١: ١٥]، ومن ثَمَّ نجد آياتٍ، مثل: «لَو عَرَفْتُمُونِي لَعَرَفْتُمْ أَبِي أَيضًا. وَمُنذ الآنَ أَنتُمْ تَعرِفُونَهُ وَقَدْ رَأَيتُمُوهُ» [يوحنَّا ١٤: ٦-٧]. لهذا استنكر المسيح طلب رؤية أتباعِه للأب، بقوله: «الَّذِي رَآنِي رَأَى الآبَ، فَكَيْفَ تَقُولُ: أَرِنَا الآبَ؟» [يوحنَّا ١٤: ٩]، لكنْ في الوقت نفسه: «لا يَعْنِي هَذا أنَّ أَحَدًا قَدْ رَأى الآبَ. فَالوَحِيْدُ الَّذِي رَأى الآبَ هُوَ الَّذِي جاءَ مِنَ اللَّـهِ [الابن]» [يوحنَّا ٦: ٤٦]، و«مَا مِنْ أَحَدٍ رَأَى اللَّـهَ قَطُّ. وَلَكِنَّ الابْنَ الْوَحِيدَ، الَّذِي فِي حِضْنِ الآبِ، هُوَ الَّذِي خَبَّرَ عَنْهُ» [يوحنا ١: ١٨].

أدَّى هذا التَّضارُب بين تصوُّرات الأناجيل المختلفة للمسيح ولعلاقته بالإله إلى وجود عديد من التَّصوُّرات المتباينة له في المسيحيَّة المبكِّرة قبل قرارات المجامع اللَّاهوتيَّةِ، الَّتي كان مُعظمُها خضوعيًّا تبعيًّا Subordinationism [الابنُ أدنى منَ الأبِ وخاضعٌ له ولإرادتِهِ وجوديًّا]، وهو ما يتَّفق مع التَّوجُّهِ الأفلاطونيِّ والهلينستيِّ الفلسفيِّ العامِّ، [كلُّ الثُّلاثيَّات الَّتي سبقَت المسيحيَّةَ اعتمدت على عدم تساوي أركانِها]، من أنَّه إنسانٌ عاديٌّ [الإبيونيَّة Ebionites]، أو أنَّه صفةٌ إلهيَّةٌ، أو جانب إلهيٌّ منْ جوانب الإله الواحد وصفاتِه كما تظهر للإنسان [أتباعُ سابيليوس Sabellianism] الَّتي تقول إنَّ الأب هو الابن هو الرُّوح القدس، مثل الشَّمس الواحدة لها طبيعة وُجوديَّةٌ (الأب)، وطبيعة مضيئة متجسِّدة (الابن)، وطبيعة

حراريَّة تنتشر في الأشياء (الرُّوح القدس)، أو إنَّه إله غير أزليٍّ خلقه الله طواعية من طبيعته الإلهيَّة نفسها عندما أراد خلق العالم، يقول القدِّيس جاستن: إنَّ المسيح «هو القوَّةُ الَّتي تلي الإلهَ الأوَّلَ»، أو هو إلهٌ ثانٍ أزليٌّ ذو منزلةٍ وُجوديَّة وجوهريَّة أدنى منَ الإله الأوَّل [أوريجانوس المسيحيّ]، أو إنَّه أعظم مخلوقات الله؛ الَّذي خلقه بإرادته من جوهرٍ مغايرٍ، فيقعُ في منزلةٍ أدنى من الإلهيِّ وأعلى من الإنسانيِّ [أريوس]، وغيرها من التَّصوُّرات الأُخرى.

فكلمة «الثَّالوث» لا تظهر في الكتاب المُقدَّس، إلَّا أنَّنا نجد فيه بعض العبارات الَّتي تربط بين الأطراف الثَّلاثة، مثل: «عَمِّدوهُم [جَمِيعَ أُمَم الأرْض] باسْم الآب وَالابْن وَالرُّوح القُدُس» [متى ٢٨: ١٩]، لكنَّ تلكَ العبارات لا تعني أنَّها وحدة ذات طبيعة إلهيَّةٍ واحدة. هذه الصِّيغة التَّعميدية نفسها يشرحها القدِّيس جاستنَ الشَّهيد Justin Martyr (١٠٠ – ١٦٥م) بقولِه: «باسم الإلهِ الأب وربِّ الكونِ، ومخلِّصِنا يسوع المسيح، والرُّوح القدس، ثمَّ يتلقَّى الغسيلَ بالماءِ»[٧٦٣]. فيمكن القول إنَّه في القرون الثَّلاثة الأولى من المسيحيَّة لم يكنْ هناك لاهوتيًّا مسيحيًّا مؤمنًا بالثَّالوثِ، بمعنى الاعتقاد بأنَّ الإله جوهر واحد في ثلاثة أشخاص متساوين. وإنَّما كانَ التَّصوُّر السَّائدُ قائمًا على المبادئ الأفلاطونيَّةِ الَّتي تستلزم وجود مبدأ إلهيٍّ وسيط – واحد أو أكثر – ليملأ الفجوة بين المتعالي والعالَم. فتكون تلكَ المبادئ أكثر قربًا من العالَم وأشدّ حضورًا فيه، وفي الوقت نفسه تكون تابعة للإله المتعالي؛ فتحافظُ على انفصاله عن كلِّ شيءٍ. هذه الأُطروحة الَّتي تعتمد على «تبعيَّةِ» المبادئ الوسيطة للإله المتعالي، كانَت ترى في تلك المبادئ نوعًا من القيود المنطقيَّة باعتبارِها طبيعة أدنى، أو مخلوقة، أو حادثة [غير أزليَّةٍ]، فلا يمكن أبدًا أن تكونَ مساوية للإله المتعالي الأزليِّ.

وهو التَّصوُّر نفسه الَّذي نجده، وإنْ كان بدرجة أقلَّ، في رسائل بولسَ[٧٦٤]. فعلى الرغم من تركيزِه على ربوبيَّةِ المسيح على العالَمِ منْ خلال وصفه بأنَّه الرَّبُّ Kyrios، إلَّا أنَّ بولس

763- St. Justin Martyr, The First Apology, #61

٧٦٤- يلزم الإشارة هنا إلى أن بولس هو من أدخل هذه الأفكار الميتافيزيقية إلى المسيحية، فقد جعل المسيح ربًا صُلِبَ تكفيرًا عن الخطايا البشرية التي حملها الإنسان بداية من الخطيئة الأصلية، وفق بولس، وحصره للخلاص في هذا الإيمان الميتافيزيقي بغضّ النظر عن صلاح أعمالهم. يقول جورج برناردشو في مقدمة مسرحيته «أندروكليس والأسد Androcles and the Lion»: «لم يكن تحوّل بولس تحولاً على الإطلاق، وإنما كان بولس هو من حوّل الدين... فقد نجح بولس في سرقة صورة المسيح المصلوب من أجل أن يكون صنم مقدمة سفينته الخلاصية، وآدم الذي تظاهر أنه رجل طبيعي، وعقيدة الخطيئة الأصلية، والهلاك الأبدي الذي لا يمكن تجنبه إلا بالإيمان بالتضحية على الصليب. في الحقيقة أنه حالما أسقط يسوع تنين الخرافات، عاد بولس بكل جرأة ليضعه على قدميه مرة أخرى، ولكن باسم يسوع».

كان يُميِّز دائمًا بين الأب الإلهِ والمسيح الرَّبِّ، فيقولُ: «أمّا بالنِّسبَةِ لَنا، فَلا يُوجَدُ إلّا إلَهٌ واحِدٌ هُوَ الآبُ، الَّذِي مِنهُ تَأتِي كُلُّ الأشياءِ وَلَهُ نَحيا. وَلا يُوجَدُ إلّا رَبٌّ واحِدٌ، هُوَ يَسُوعُ المَسِيحُ الَّذِي بِهِ تُوجَدُ كُلُّ الأشياءِ وَبِهِ نَحيا» [كورنثوس الأوّل ٨: ٦]. فعلى الرغم من أنَّ المسيح «هُوَ الْكَائِنُ فِي هَيْئَةِ الله [مثل اللُّوجوسِ عندَ فيلون]، لَمْ يَعْتَبِرْ مُسَاوَاتَهُ لله خُلسَةً، أَوْ غَنِيمَةً يُتَمَسَّكُ بها؛ بَلْ أَخْلَى نَفْسَهُ، مُتَّخِذًا صُورَةَ عَبْدٍ، صَائِرًا شَبِيهًا بِالْبَشَرِ؛ وَإِذْ ظَهَرَ بِهَيْئَةِ إِنْسَانٍ، أَمْعَنَ فِي الإتِّضَاعِ، وَكَانَ طَائِعًا حتّى المُوْتِ، مَوْتِ الصَّلِيبِ. لِذَلِكَ أيضًا رَفَعَهُ اللَّـهُ عَالِيًا، وَأَعْطَاهُ الِاسْمَ الَّذِي يَفُوقُ كُلَّ اسْم، لِكَيْ تَنْحَنِيَ سُجُودًا لِاسْمِ يَسُوعَ كُلُّ رُكْبَةٍ، سَوَاءٌ فِي السَّمَاءِ أَمْ عَلَى الأَرْضِ أَمْ تَحْتَ الأَرْضِ، وَلِكَيْ يَعْتَرِفَ كُلُّ لِسَانٍ بِأَنَّ يَسُوعَ المَسِيحَ هُوَ الرَّبُّ» [فيليبي ٢: ٦-١١]. «ذَلِكَ بِأَنَّ المسيحَ قَدْ (أَخْضَعَ كُلَّ شَيْءٍ تَحْتَ قَدَمَيْهِ)، وَلَكِنْ، فِي قَوْلِهِ إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ قَدْ أُخْضِعَ، فَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّهُ يَسْتَثْنِي اللَّـهَ الَّذِي جَعَلَ كُلَّ شَيْءٍ خَاضِعًا لِلابْنِ. وَعِنْدَمَا يَتِمُّ إِخْضَاعُ كُلِّ شَيْءٍ لِلابْنِ، فَإِنَّ الابْنَ نَفْسَهُ سَيَخْضَعُ لِلَّذِي أَخْضَعَ لَهُ كُلَّ شَيْءٍ، لِكَيْ يَكُونَ اللَّـهُ هُوَ كُلُّ شَيْءٍ فِي كُلِّ شَيْءٍ!»[٧٦٥] [كورنثوس الأوّل ١٥: ٢٧-٢٨].

فقدِ اتَّبع بولس موقف فيلون الَّذي ساوى بينَ اسم الله، وحكمته، وكلمته الخالقة، وجعلَه إلَهًا ثانيًا، يظهرُ يهوه عبره وتتجلَّى فيه القُدُراتُ الفعَّالة؛ الخلَّاقة والحاكمة. وقد سمَّاه اللُّوجوس جامعًا بين الدَّلالة اللُّغويَّة للخالق في التُّراث اليهوديِّ، والدَّلالة العقليَّة للخالق في التُّراث اليونانيِّ، مع اختلاف كونِ اللُّوجوس قدْ تجسَّد في المسيح. فيقول: «إنَّنا نُبَشِّرُ بِالمَسِيحِ الَّذِي هُوَ قُوَّةُ اللَّـهِ وَحِكمَتُهُ» [كورنثوس الأوّلُ ١: ٢٤]. وفي حين أنَّ العهد القديم يقول: «بِكَلِمَةٍ مِنَ الرَّبِّ صُنِعَتِ السَّمَاوَاتُ وَبِنَسْمَةِ فَمِهِ كُلُّ مَجْمُوعَاتِ الْكَوَاكِبِ. قَالَ كَلِمَةً فَكَانَ. وَأَمَرَ فَصَارَ!» [المزامير ٣٣: ٦، ٩]، فإنَّ بولس يصف دور المسيح في عمليَّة الخلق بشكل مماثل لدور كلمات الرَّبِّ الخالق في السَّرديَّة اليهوديَّة، ولدور الحكمة المتجسِّدة في سِفرِ الأمثال، ومن ثَمَّ لدور اللُّوجوس عند فيلون، فيقولُ: «الابنُ هُوَ صُورَةُ اللَّـهِ غَيرِ المَنظُورِ، وَهوَ السّائِدُ عَلَى كُلِّ الخَلِيقَةِ. بِهِ خُلِقَ كُلُّ ما فِي السَّماءِ وَما عَلَى الأرْضِ: ما هُوَ مَرئِيٌّ وَما هُوَ غَيرُ مَرئِيٍّ. سَواءٌ أكانَ عُرُوشًا أمْ رُؤَساءَ أمْ حُكّامًا أمْ سُلُطاتٍ. كُلُّ ما خُلِقَ، خُلِقَ بِهِ وَمِنْ أجلِهِ، كانَ قَبلَ كُلِّ

٧٦٥- تذهب التفسيرات المسيحية إلى كون النصوص التي توحي بخضوع الابن للأب أو طاعته له نصوصًا تتحدث عن جانبه الإنساني وليس الإلهي. ولكنها تواجه مشكلة حقيقية عند نصوص: «وَأَمَّا ذلِكَ الْيَوْمُ [يوم الحساب] وَتِلْكَ السَّاعَةُ فَلاَ يَعْلَمُ بِهِمَا أَحَدٌ، وَلاَ الْمَلاَئِكَةُ الَّذِينَ فِي السَّمَاءِ، وَلاَ الابْنُ، إِلاَّ الآبُ» [متى ٢٤: ٣٦؛ مرقس ١٣: ٣٢].

الأشياءِ، وَكُلُّ الأشياءِ بِقُوَّتِهِ تَستَمِرُّ. هُوَ رَأْسُ الجَسَدِ، أيِ الكَنِيسَةِ. هُوَ البِدايَةُ، المُتَقَدِّمُ عَلَى جَمِيعِ الَّذِينَ سَيَقُومُونَ مِنَ المَوتِ، لِكَي يَكُونَ لَهُ المَقامُ الأوّلُ فِي كُلِّ شَيْءٍ. فَقَدْ شاءَ اللّـهُ أنْ يَحِلَّ بِكُلِّ مِلئِهِ فِي المَسِيحِ» [كولوسي ١: ١٥ - ١٩]. ومن ثَمَّ كان الاستخدام المنفرد في إنجيل يوحنَّا -أحدث نصوص العهد الجديد- لكلمة لوجوس، والتَّشابه الكبير بين الآيات الافتتاحيَّةِ في إنجيل يوحنَّا، وبين حديث الحكمة المتجسِّدة في سِفر الأمثال، فيقول: «فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَةُ [اللُّوجوس]، وَالْكَلِمَةُ [اللُّوجوس] كَانَ عِنْدَ اللّـهِ. وَكَانَ الْكَلِمَةُ [اللوجوس] اللّـهُ. هَذَا كَانَ فِي الْبَدْءِ عِنْدَ اللّـهِ. بِهِ تَكَوَّنَ كُلُّ شَيْءٍ» [يوحنَّا ١: ١-٣].

ولقد اتَّبع معظم آباء الكنيسة الأوائل هذا الموقف الفيلونيَّ [ظهورُ الإلهِ المتعالي عبرَ المسيح، اللُّوجوس]، وهي الأطروحة الَّتي تلخِّصُها كلمات القدِّيس إغناطيوس الأنطاكيِّ Ignatius of Antioch في آخر القرنِ الأوّل ميلادي: «هناكَ إلهٌ واحدٌ أظهرَ نفسَه بيسوعَ المسيح ابنِه، وكلمتَه الأبديَّة»[٧٦٦]. وهو ما عنى إلى بعضِهم في القرنين الثَّاني والثَّالث ميلادي، مثل القدِّيس جاستنَ الشَّهيد وترتليان، أنَّ الأب أوجد اللُّوجوس قبل خَلْقِ العالَمِ مباشرةً، أي إنَّ وجوده كان مرتبطًا بخَلْق العالَم، أي احتماليًّا وليس ضرورةً إلهيَّةً أزليَّةً. لكن هناك منهم من ساوى بين الحكمة والرُّوح القدس، وليس المسيح، مثل ثيوفيلوس الأنطاكيِّ Theophilus of Antioch، في منتصف القرن الثَّاني الميلاديِّ، والَّذي يُنسَبُ إليه أقدم استخدام لكلمة «الثَّالوث» على الرغم من أنَّه استخدمها بصورة مغايرة للاستخدام الحاليِّ، فيقول: «الثَّالوثُ؛ اللّـهُ، وكلمتُه لُوجوس، وحِكمتُه (صوفيا)»[٧٦٧].

أمَّا مساواة المسيح باسم الله فقد أصبحَت تحصيل حاصل لأيِّ قراءة مسيحيَّةٍ للتُّراث اليهوديِّ، فنجد أنَّ أحد آيات «إنجيل الحقيقة» الغنوصيِّ المسيحيِّ تقول: «إنَّ اسمَ الأبِ هو الابنُ». وهو المعنى نفسُه الَّذي أكَّدَ عليه كليمينتُ السَّكندريُّ أحد آباء المسيحيَّةِ المبكِّرة عندما قال: «إنَّ اسمَ اللّـهِ الأعظمَ الَّذي كانَ الكاهنُ اليهوديُّ يرتديه منقوشًا على عمامتِه حتَّى يراه النَّاسُ قد تجسَّد بالفعلِ في الابنِ»[٧٦٨].

لكنَّ إنجيل يوحنَّا خطا خطوة إضافيَّةً لم يخطُها بولس، فوحَّدَ بين الرَّبِّ والإله في قول أحد الحواريِّين بعد قيامة المسيح «رَبِّي وَإِلَهِي» [يوحنَّا ٢٠: ٢٨]. ولكنَّ ذلك لم يعنِ في تراث الكنيسة

766- St. Ignatius, Epistle to the Magnesians, #8
767- Theophilus of Antioch, To Autolycus, Book II - #15
768- Clement of Alexandria, Stromata V.6

المبكِر سوى أنَّ اللُّوجوس إله أيضًا، وليس ربًّا فحسب، وهو ما ظلَّ موافقًا لوصف فيلون له باعتباره الإله الثَّاني. ومن ثَمَّ اعتبر آباء الكنيسة الأوائل -مثل فيلون- أنَّ اللُّوجوس هو الَّذي ظهر خلال كلِّ تجلٍّ إلهيٍّ على الأرض، لا الإله المتعالي في ذاته. فيُميِّز القدِّيس جاستن بين الله الخالق وبين الله الَّذي ظهر لإبراهيم ويعقوب وموسى، فيقول: «موسى، إذن، خادمُ اللّـهِ المباركُ والمخلِّص، يعلنُ أنَّ اللّـهَ الَّذي ظهرَ لإبراهيمَ مع الملكينِ هو اللّـهُ، في حينِ أنَّ من سيُعاقِبُ سدومَ هو إلهٌ آخرُ يظلُّ على الدَّوام فوقَ السَّماواتِ، محتجبٌ أمامَ العيونِ، لا يتَّصلُ به أحدٌ، الَّذي نؤمنُ بأنَّه خالقُ وأبُ كلِّ شيءٍ»[٧٦٩]، فقد قالَ إيرينيئوس Irenaeus (١٣٠ – ٢٠٢م): بأنَّ المسيحَ هو الإلهُ الظَّاهرُ، لكنْ يظلُّ «الأبُ وحدَه يسمَّى اللّـهُ، الَّذي له وجودٌ حقيقيٌّ»[٧٧٠].

والحقيقة أنَّه حتَّى منتصف القرن الثَّالث الميلادي كان اللَّاهوت السَّلبيُّ هو المهيمن على المسيحيَّةِ نتيجة المنظور الأفلاطونيِّ الهلنستيِّ؛ الَّذي فسَّر به آباء الكنيسة الأوائل الكتاب المقدَّس، وهنا يلزمُ بيان أحدها تفصيليًّا.

كليمنت السكندري

بوصفه أحد آباء المسيحيَّة الأوائل المتأثرين بشدَّة بالفلسفة الأفلاطونيَّةِ، اعتبر كليمنت Clement of Alexandria (١٥٠ – ٢١٥م) أنَّه كان لدى الإغريق معرفة جزئية بالإله الحقيقيِّ من خلال الفلسفةِ، لأنَّ «الإغريق اكتشفوا الفلسفةَ من خلال ملَكَةِ الفكر الإنسانيِّ، والكتاب المقدَّس يقول إنَّ الإله هو الَّذي وهبَنا الفكر»[٧٧١]. ولهذا فلا تعارُض بين الفلسفة اليونانيَّة والإيمان المسيحيِّ، بل إنَّ الفلسفة عامل مساعد للوصول إلى الإيمان؛ لأنَّها «تُطهِّرُ الرُّوحَ، وتُعِدُّها لاستقبالِ الإيمانِ، الَّذي تبني عليه الحقيقةُ صرحَ المعرفةِ»[٧٧٢]. ومن ثَمَّ حاول في أعماله إظهار أنَّ المسيحيَّةَ هي الامتداد الطَّبيعيُّ لليهوديَّةِ، فلا يوجد تعارض حقيقيٌّ بين أفكار العهدَينِ القديم والجديد من ناحية، وبين أفكار محاورات أفلاطون والتُّراث الفلسفيِّ والشِّعريِّ اليونانيِّ على النَّاحية الأُخرى، فكانَ يُقارِن كثيرًا بين عديد اقتباساته منها لبيان مدى تقارُبِها، حتَّى يجذب اليهود وأتباع المدارس الفلسفيَّة المختلفة في الإسكندريَّة إلى المسيحيَّة.

769- Paul Blackham, «The Trinity in the Hebrew Scriptures» in «Trinitarian Soundings in Systematic Theology», Edit. Paul Louis Metzger, T&T Clark International, London, 2005, p. 41
770- Irenaeus, Against Heresies, Book II, Chapter XXVIII, #4
771- Clement of Alexandria, The Stromata, Book VI, #8
772- Ibid., Book VIII, #3

من ثَمَّ حاجج بأنَّ وجود عدَّة أُطروحات مشتركة بين الفلسفة اليونانيَّةِ وبين اليهوديَّة والمسيحيَّة دليلٌ على أنَّ فلاسفة اليونان قد نقلوا أفكارًا من الدِّيانة اليهوديَّةِ إلى فلسفاتِهم، فعلى سبيل المثال، يقولُ: «(منَ الصَّعب اكتشافُ صانع وأبِ هذا الكون، وحتَّى لو وجدْناه، سيكون من المستحيل التَّحدُّث عنه. لأنَّه لا يمكن التَّعبير عنه كبقيَّة موضوعات المعرفة الأُخرى). هذه كلمات أفلاطون المُحبُّ للحقيقة في محاورة طيماوس. فهو قد سمع بشكل صحيح أنَّ موسى الحكيم صعد الجبل بغرض التَّأمُّل المقدَّس، إلى قمَّة الأشياء الفكريَّة، آمرًا بالضَّرورة الشَّعب كلَّه ألَّا يُرافقَه. وعندما يقول الكتاب المقدَّسُ: إنَّ موسى دخل في الظَّلام السَّميك حيث كان الإلهُ؛ فهذا بالنِّسبة إلى أولئك القادرين على الفهم يدلّ على أنَّ الإله غير مرئيٌّ ومتجاوز لأيِّ تعبيرٍ لُغويٍّ بالكلماتِ»[٧٧٣].

ثم ينتقل كليمنت إلى نقد الفلسفة، فيقول: إنَّه رغم أنَّ عقولَنا من خلال التَّأمُّلِ الفلسفيِّ قد تصل إلى عدَّة صفات إثباتيَّة من خلال تأمُّلِنا في آثار الإله وقُدُراتِه وأفعاله في الكون؛ لأنَّ «قدرةَ الإلهِ حاضرةٌ في العالَم دائمًا، في اتِّصالٍ دائم بنا»، إلا أنَّها تظلُّ «حقائقَ جُزئيَّةً»، لا «الحقيقة الكاملة» الَّتي لا يصل إليها إنسان، فيقول: «نعرف أنَّ هناك إله واحد، الَّذي جعل بداية كلِّ شيءٍ، ويحمل قُدرة النِّهاية؛ وهو غير مرئيٍّ، وهو يرى كلَّ شيءٍ. لا يمكن أن يحتويَه شيءٌ، وهو يحوي كلَّ شيءٍ؛ لا يفتقر إلى شيءٍ، ويحتاجُه كلُّ الأشياء، وبه يكون كلُّ شيءٍ غير مفهوم، أبديٌّ، غير مخلوق، الَّذي خلق كلَّ شيء بواسطة (كلمة قدرته)، ابنه، وفقًا للكتاب المُوحى به»[٧٧٤]. ومن ثَمَّ كان اللَّاهوت السَّلبيُّ هو المسلك الوحيد أمام العقل للوصول إلى الله، فيقول: «قد نصلُ بطريقةٍ ما إلى تصوُّر القديرِ، ولا أعني معرفة ما هو عليه [اللَّاهوتُ الإثباتيُّ]، وإنَّما ما هو ليس عليه [اللَّاهوتُ السَّلبيُّ]. ومن ثَمَّ يلزم ألَّا نتصوَّر أنَّ الشَّكل والحركة، أو الوقوف، أو العرش، أو المكان، أو اليد اليمنى أو اليسرى، تنتمي إلى أب الكون، على الرَّغم من أنَّه مكتوب كذلك في النَّصِّ المقدَّس... فالعلَّة الأولى ليسَت في المكان، وإنَّما متجاوزة للمكان وللزَّمان وللاسم وللتَّصوُّرات»[٧٧٥].

وفي أقوى نصوصه في اللَّاهوت السَّلبيِّ الموافق للفلسفة اليونانيَّة الأفلاطونيَّة، يقول: «إنَّ حديثَنا عن الإله أمر غاية في الصُّعوبة، لأنَّه باعتباره المبدأ الأوّل فهو علّة كلِّ شيءٍ آخر. فكيف

773- Ibid., Book V, #12
774- Ibid., Book VI, #5
775- Ibid., Book V, #11

يمكن التَّعبير عن هذا الَّذي ليس بجنس، ولا بنوع، ولا بفرد، ولا بعدد، ولا بحدث، ولا يحدث إليه أيُّ شيءٍ؟ لا يمكن لأحد أن يُعبِّر عنه كليَّة بحقٍّ. لأنَّه يمكن تصنيفه اعتمادًا على قدر عظَمَتِه أنَّه كلُّ شيءٍ، وهو أب الكون. لا يمكن استنتاج وجود أجزاء فيه، فهو واحد غير قابل للتَّجزئة. ولهذا السَّبب أيضًا فهو لانهائيٌّ، ليس لأنه غامض، بل لأنَّه دون أبعاد، وليس له حدٌّ. وبالتَّالي ليس لديه شكل أو اسم. وإذا أعطيناه اسمًا فإنَّنا سنفعل ذلك بشكل غير صحيح، فنَصِفُه بأنَّه واحد، أو خير، أو عقل، أو وجود مُطلق، أو أب، أو إله، أو خالق، أو ربٌّ. وحديثُنا هنا ليس متعلقًا بتزويد الإله باسم، ولكنَّنا نستخدم أسماء جيِّدةً حتَّى تكون نقاط استناد ودعم للتَّفكير العقليِّ، لكي لا نهيمَ على وجوهنا عشوائيًّا. فكلُّ اسم من تلك الأسماء في حدِّ ذاتِه لا يعبِّرُ عن الإله. ولأنَّه يتم التَّعبير عن الصِّفات إمَّا عبر ما ينتمي للشَّيء في ذاته أو عبر علاقتِنا المتبادلَة معه، فإنَّ جميع هذه الصفات لا يليق بأن نشير عبرها إلى الله... ومن ثَمَّ لا يمكن معرفة المجهول سوى بواسطة نعمة إلهيَّة منه وفضلٍ، أو بواسطةِ الكلمةِ»[٧٧٦]. فالابن هو «المبدأ الأوَّل وبدايةُ الوجودِ، الَّذي يلزمُ أن نعرفَ منه العلَّةَ الأبعدَ، أبُ الكونِ، القديم الخيِّر، الَّذي لا يُعبِّرُ أيُّ صوتٍ عنه، وإنَّما يُبجَّلُ بالاحترامِ، والصَّمتِ، والعجبِ المقدَّسِ»[٧٧٧].

ومن الجليِّ أنَّ كليمنت نظر إلى الأب نظرة أفلاطونيَّة، أنَّه متجاوِز للوجود، أي إنَّه فوق الابن الَّذي بدأ الوجود الَّذي نعرفه معَه، ومن ثَمَّ تنتهي اللُّغة والعقل عند مستوى الابن [مستوى الوجودِ]، أمَّا الأب المتجاوز للابن [المتجاوز للوجود]، فلا يليق به إلَّا الصَّمت. ومن ثَمَّ اعتبر أنَّ المسيح هو ما أكمل الوحي الإلهيّ السَّابق، فهو الكلمة الَّتي كسرت صمت زكريَّا، ذلك الصَّمت الَّذي انقشع بعد إشراق نور الحقيقة بفضل تجسُّد المسيحِ[٧٧٨]، وهي الكلمة الَّتي أَخبر بها بولس الإغريق؛ لأنَّهم رمزوا إليها بالإله السَّلبيِّ بسبب افتقارهم إلى المعرفة اللَّاهوتيَّة التَّامَّةِ، فيقول: «إنَّ أعظمَ الإغريقِ عرفوا اللَّـهَ، ليسَ بالمعرفةِ الإيجابيَّةِ، ولكنْ منْ خلالِ التَّعبيرِ غيرِ المباشرِ... ثمَّ يُضيف بطرس في عظَتِه: اعبدوا هذا الإلهَ، اللَّـهُ ليسَ كالإغريقِ، ممَّا يدلّ بوضوح أنَّ النُّخبة بين اليونانيِّين كانوا يعبدون الإله نفسه كما نعبد نحن، ولكنَّهم لم يتعلَّموا المعرفة الكاملة الَّتي نقلَها لنا الابنُ»[٧٧٩]، ومن ثَمَّ كان «حديث الجميع عن

776- Ibid., Book V, #12
777- Ibid., Book V, #11
778- Clement of Alexandria, Exhortation to the Heathen, #I
779- Clement of Alexandria, The Stromata, Book VI, #5

الإلهيَّاتِ، البرابرة واليونانيِّين على حدٍّ سواء، يغطِّي على المبادئ الأولى، وينقل الحقيقة في شكل ألغاز، ورموز، واستعارات، وما شابه ذلك»[٧٨٠]. فالمعرفة الكاملة والحقيقيَّة «موجودةٌ في تعاليم المسيح فقط»[٧٨١]. والمسيح بالنِّسبة إلى كليمنت هو «المعلِّمُ الحقيقيُّ لكلِّ ما يتعلَّقُ بالأبِ»[٧٨٢]. ولكي يحدث هذا، كانَ لزامًا على المسيح أن يكون إلهًا وإنسانًا، «فقد أصبحت كلمة الله إنسانًا، حتَّى تتعلَّم من هذا الإنسان كيف يصبح الإنسان إلهًا»[٧٨٣]. بل إنَّ فائدة التَّجسُّد هي التَّأكيد على هذه الفكرة، إنَّ اللُّغة العاديَّة الحسيَّة، وليست الفلسفيَّة العقليَّة فحسب مثل حالة فيلون، تنطبق على المسيح المتجسِّد.

تطوُّر الثَّالوث

تكاد الرُّوح القدس ألَّا تُذكَر في مقام الألوهيَّة قبل ترتليان[٧٨٤] Tertullian (١٥٥ – ٢٢٠م) في أوائل القرن الثَّالث الميلادي، والذي تُنسَب إليه عقيدة الثَّالوث بشكلها الحاليِّ، حيث كان أوَّل من قال: «يظلُّ سرُّ الانقسام خفيًا، الَّذي يقسم الوحدة إلى الثَّالوث، ويضع ثلاثة أشخاص في هذا التَّرتيب – الأب والابن والرُّوح القدس»[٧٨٥]. لكنَّ أطروحة ترتليان كانت في المقام الأوّل امتدادًا لعقيدة القدِّيس جاستن الخضوعيَّة. ففي البداية كان الله وحده، وعندما حان وقت الخلق، أوجد الابن مستخدمًا جزءًا من مادَّته الرُّوحيَّة دون أن يفقدها، ثم أوجد الابن الرُّوح القدس مستخدمًا جزءًا من مادَّته الرُّوحيَّة دون أن يفقدها أيضًا، وفق التَّسلسل الأفلاطونيِّ[٧٨٦]، فكلاهما أدوات الله في خلق الكون وحكمه. وبهذا يكون الثالوث جوهرًا إلهيًّا واحدًا (مادَّة واحدة)، وثلاثة أشخاص مختلفين.

780- Ibid., Book V, #4
781- Ibid., Book VI, #14
782- Ibid., Book V, #1
783- Clement of Alexandria, Exhortation to the Heathen, #I

٧٨٤- يعود مفهوم الروح القدس إلى مفهوم الحضور الإلهي Shekhinah في اليهودية، والمتواجد بكثرة في الأدبيات التلمودية، والذي يحمل عدة دلالات، منها: دلالة الإلهام الإلهي، وسمة النبوة، والفاعلية الإلهيّة المتجسدة. وهي المعاني نفسها التي تظهر في عدد قليل من آيات العهد القديم، مثل: «وَحَلَّ رُوحُ الرَّبِّ عَلَى دَاوُدَ مِنْ ذلِكَ الْيَوْمِ فَصَاعِدًا» [١ صم ١٦ : ١٣].

785- Tertullian, Against Praxeas, #2

٧٨٦- لكن العجيب هو إصرار ترتليان على أن أطروحات المسيحية تختلف تمام الاختلاف عن أطروحات الفلسفة الإغريقية، فيقول: «ما علاقة أثينا بالقدس؟ هل هناك توافق بين الأكاديمية والكنيسة؟ وبين الوثنيين والمسيحيين؟». انظر:
Tertullian, Prescription Against Heretics, #7

لكن يظلُّ الابن والرُّوح القدس في مرتبة أدنى من الأب وجوديًا، «لأنَّ الأب هو الجوهر بأكمله، لكنَّ الابن هو اشتقاق وجزء من الكلِّ، كما يعترف هو نفسه: «أبي أعظم منِّي» [يوحنَّا ١٤ : ٢٨]... هكذا يكون الأب مختلفًا عن الابن، كونه أعظم من الابن، بقدر اختلاف الوالد عن المولود؛ وبقدر اختلاف المُرسِل عن المُرسَل؛ وبقدر اختلاف الصَّانع عن أداة الصُّنع»(٧٨٧). ومن ثَمَّ ظهر عند ترتليان نزوع سلبيٌّ إلى اللَّاهوت في حديثه عن الله، فيقول: «ما هو لانهائيٌّ معروف لذاته فحسب، وذلك ما يعطينا فكرة معيَّنة عن الله، رغم كونه متجاوزًا لكلِّ مفاهيمنا. إنَّ عدم قدرتنا على استيعابه بالكامل يمنحنا فكرة عمَّا هو عليه حقًّا. فيتجلَّى إلى أذهاننا في عظمته المتعالية، باعتباره معروفًا وغير معروف في آن واحد»(٧٨٨).

لكن مع تطوُّر عقيدة الثَّالوث الَّتي وضع ترتليان أسسها، أصبح المشهد اللَّاهوتيُّ في أواخر القرن الثَّالث مهيَّأً لمساواة الابن والأب من ناحية الطَّبيعة الإلهيَّة، وليس من النَّاحية الوجوديَّة باعتبار أنَّ الابن مولود من الأب. وهو ما أشعل الصِّراع بين من قالوا بذلك مثل أثناسيوس الأوَّل Athanasius (٢٩٦ – ٣٧٣م)، وبين من قالوا بخلاف ذلك مثل أريوس Arius (٢٥٦ – ٣٣٦م) الَّذي قال إنَّ هناك فرقًا بين الأب غير الحادث والابن الحادث، وبالتَّالي فجوهر الأب هو عدم الحدوث، وجوهر الابن هو الحدوث، وبالتَّالي فطبيعيَّة الأب تختلف عن طبيعة الابن، فالأب أزليٌّ والابن له بداية. فالابن هو أعظم المخلوقات وأقربها إلى الإله، ولكنَّه يقع في منزلة

787- Tertullian, Against Praxeas, #9
لم يقل ترتليان أبدًا: «أنا أؤمن لأنه قول عبثي»، ولكنه قال: «إن التجسد الإلهي مؤكد لأنه مستحيل». أما التحريف في قوله فقد حدث على مرحلتين؛ الأولى: مرحلة توماس بروان Thomas Browne أحد الإنسانوين المسيحيين، الذي صاغ العبارة كالتالي: «أنا أؤمن لأنه مستحيل» في كتابه «The Religion of a Physician» في القرن السابع عشر، حيث فهم العبارة من خلال السياق الإنساني الفردي، فأصبحت تعني أن قوة إيمان الفردي تتناسب مع استحالة موضوعه. لكن تعامل الحركة الإصلاحية مع العبارة انقسم إلى قسمين؛ القسم الأوّل استغلّ العبارة لنقد الإيمان الكاثوليكي باعتباره لا عقلانيًا. أما القسم الثاني مثل Pierre Bayle فقد استخدم العبارة لنقد الفلسفة والعقلانية باعتبارهما ضد الإيمان والوحي [Fideism]. فكان من الطبيعي أن تُستغل العبارة في عصر التنوير الفرنسي لبيان أن اللاعقلانية شرط الإيمان الديني، فأخذت العبارة شكلها الحالي: «أنا أؤمن لأنه قول عبثي» على يد فولتير. أما ترتليان فكان على العكس مما أشيع عنه، حيث كان يبحث دائمًا عن الاستدلالات العقلانية المتسقة التي تبررها الأسباب والأدلة. فقوله السابق امتداد لأحد أقوال أرسطو في فن الحجاج؛ «قد نحاجج بأن الناس لم يكن ليصدقوا، إذا لم يكن ما حدث صحيحًا أو تقريبًا صحيح. ومن ثَمَّ فإن احتمالية حقيقة ذلك الحدث كبيرة لأنه لا يصدق [في الحالات الاعتيادية]». ويقف التنوير على النقيض من العبارة السابقة، كحال هيوم أمام المعجزات.

788- Classical Readings in Christian Apologetics: A.D. 100-1800, Edit L. Russ Bus, Zondervan, Michigan, 1983, p. 88

أدنى من الإلهيّ وأعلى من الإنسانيّ، ومن ثَمَّ فهو أدنى من الأب الإلهيّ الخالص. فالإله بالنِّسبة إلى أريوس هو شخص واحد متعالٍ، منزَّه عن أيِّ انقسام من أيِّ نوع. أمَّا معارضو آريوس فيؤمنون بأنَّ لدى الأب والابن الطَّبيعة الإلهيّة نفسها وبالتَّالي فهما متساويان، ولا يسبق أحدهما الآخر، فالابن ليس له بداية لأنَّه نشأ بشكل ضروريٍّ من جوهر الآب منذ الأزل.

كان موقف أريوس الفلسفيُّ موافقًا لأفكار أوريجانوس المسيحيِّ الأفلاطونيِّ (١٨٤ – ٢٥٣م) الَّذي كان يقول: إنَّ «الابن أقلُّ من الأب»، على الرغم من مخالفته له في موقفه من الأزليَّة. وفي رسالته الموجزة إلى يوسابيوس النِّيقوميدي، يضع آريوس خلاصة أطروحته كالتَّالي: «إنَّنا مضطهدون لأنَّنا نقول إنَّ للابن بداية لكنَّ الله بلا بداية. هذا هو سبب اضطهادنا، وكذلك، لأنَّنا نقول إنَّه لم يكن موجودًا، ونقول هذا لأنَّه ليس جزءًا من الله، ولا هو وجود ضروريٌّ»[789]. فالأب وحده هو من بوسعه أن يقول «أنا هُوَ الألفا والأوميجا [الحرفان الأوّل وَالأخير من الحروف اليونانيَّة]، الأوّل وَالآخِرُ، البِدايَةُ وَالنِّهايَةُ» [يوحنّا رؤيا ٢٢: ١٣].

ويصف أثناسيوس الأطروحة الأريوسيَّة قائلًا «كان هناك وقت لم يكن فيه الله أبًا. فكلمة الله ليست أزليَّة، ولكنَّها نشأت من الأشياء الَّتي لم تكن؛ فالإله [صاحب الوجود الدَّائم الَّذي ليس له بداية] خلق المسيح الَّذي لم يكن موجودًا [صاحب الوجود الحادث الَّذي له بداية] من الَّذي لم يكن دائمًا موجودًا [جوهر حادث]. ولهذا كان هناك وقت لم يكن الابن فيه موجودًا؛ فهو مخلوق، ليس جوهره كجوهر الأب. وليس هو الكلمة الطَّبيعيَّة للأب، ولا هو حكمته الحقيقيَّة؛ بل هو أحد الأشياء المصنوعة والمخلوقة، الذي تمَّت تسميته بالكلمة والحكمة لأنَّه نشأ من كلمة الإله الخالقة الصَّحيحة [العقيدة اليهوديَّة الخاصَّة بالخلق اللُّغوي]، ونتيجة لحكمة الإله، الَّتي خلق الله بها ليس فقط كلَّ شيء، وإنَّما المسيح أيضًا. ومن ثَمَّ فإنَّ المسيح غريب عن جوهر الأب، ومنفصل عنه، ولا يمكن له وصف الأب وصفًا كاملًا، لأنَّه لا يعرفه معرفة تامَّة، وليس بمقدوره رؤيته بصورة كاملة. وعلاوة على ذلك، فالابن لا يعرف جوهره كما هو حقًّا. لأنَّه قد خُلِقَ لنا، كي يستخدمه الإله في خلقنا، كأداة للخلق؛ وبالتَّالي لم يكن ليوجد لولا أنَّ الله أراد أن يخلقنا»[790]. كما يقتبس من أريوس بعض أقواله، الَّتي يظهر فيها جليًا نزوعه إلى تنزيه الأب باللَّاهوت السَّلبي، فيقول: «إنَّ الله في ذاته، كما هو حقًّا، لا يعرفه

789- Theodoret, Ecclesiastical History, 1.4
790- Athanasius, The Deposition of Arius, #2

أحد. إنَّه وحده ليس كمثله شيء، ولا حتّى في مجده. والابن لا يعرف الله، لأنَّ ما هو عليه الله حقًّا لا يمكن أن يوصف. فيستحيل على الابن فهم الأب الَّذي هو واحد بمفرده. فمن له بداية لا يستطيع تصوُّر أو إدراك وجود ما ليس له بداية»[٧٩١].

وقد حسم مجمع نيقية الجدل عام ٣٢٥ ميلاديَّة عندما اعتمد التَّفسير الثَّالوثيَّ الإلهيَّ ليكون جوهر الدِّين المسيحيِّ المؤسَّسيِّ، وأصبح كلُّ ما عداه مثل الواحديَّة والخضوعيَّة محض هرطقات. فأصبح المسيح أحد الأقانيم الثَّلاث الَّتي تشترك في جوهر إلهيٍّ واحد، أي إنَّ الجوهر الإلهيَّ نفسه هو في الأب والابن والرُّوح القدس. ولكنَّ الأب ليس هو نفسه الابن وليس هو نفسه الرُّوح القدس، وكذلك الابن ليس هو نفسه الرُّوح القدس وليس هو نفسه الأب، وكذلك الرُّوح القدس ليس هو نفسه الأب وليس هو نفسه الابن. استخدم آباء الكنيسة تعبيرات: «تألَّم دون أن يتألَّم»، «كان متألِّمًا وغير متألِّم»، «تألَّم كإنسان ولم يتألَّم كإله»، «كان قابلًا للآلام بناسوته، ولكنَّه غير قابل للألم بلاهوته» وذلك للتَّعبير عن حقيقة تألُّمه على الصَّليب بالجسد الإنساني وليس الطَّبيعة الإلهيَّة، لأنَّ المسيح أقنوم واحد من طبيعتين (إلهيَّة وبشريَّة) بغير اختلاط أو امتزاج.

فنصُّ قانون الإيمان الَّذي وضعه مجمع نيقية، وأخذ شكله النِّهائيَّ في مجمع قسطنطينيَّة عام ٣٨١ ميلاديَّة، يقول: «بالحقيقة نؤمن بإله واحد، الله الأب، ضابط الكلِّ، خالق السَّماء والأرض، ما يُرى وما لا يُرى. نؤمن بربٍّ واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد، المولود من الأب قبل كلِّ الدُّهور، نور من نور، إله حقٌّ من إله حقٍّ، مولود غير مخلوق، مساوٍ للأب في الجوهر، الَّذي به كان كلُّ شيء. هذا الَّذي من أجلنا نحن البشر، ومن أجل خلاصنا، نزل من السَّماء وتجسَّد من الرُّوح القدس ومن مريم العذراء. تأنَّس وصُلِبَ عنَّا على عهد بيلاطس البنطيِّ. تألَّم وقُبِرَ وقام من بين الأموات في اليوم الثَّالث كما في الكتب، وصعد إلى السَّموات، وجلس عن يمين أبيه، وأيضًا يأتي في مجده ليُدين الأحياء والأموات، الَّذي ليس لملكه انقضاء. نعم نؤمن بالرُّوح القدس، الرَّبُّ المحيي المنبثق من الأب [وأيضًا الابن عند الكاثوليك]. نسجد له ونمجِّده مع الأب والابن، النَّاطق في الأنبياء. وبكنيسة واحدة مقدَّسة جامعة رسوليَّة. ونعترف بمعموديَّة واحدة لمغفرة الخطايا، وننتظر قيامة الأموات وحياة الدَّهر الآتي».

791- Athanasius, De Synodis, #15

ومن ثَمَّ تحوَّل غموض الإله الأفلاطونيِّ إلى غموض الطَّبيعة الإلهيّة وغموض الثَّالوث الأقنوميِّ النَّاشئ عنها. وهنا تمَّ تطويع اللَّاهوت السَّلبيِّ لمواجهة أيِّ محاولة عقليَّة لكشف التَّناقض الكامن في الثَّالوث، بفضل الآباء الكبادوكيِّين Cappadocian Fathers؛ باسيليوس أسقف قيصريَّة Basil the Great (٣٣٠-٣٧٩م)، وأخيه الأصغر غريغوريوس أسقف نيصص Gregory of Nyssa (٣٣٢-٣٩٥م)، غريغوريوس النَّزينزيِّ Gregory of Nazianzus أسقف القسطنطينيَّة (٣٢٩-٣٨٩م). وعلى يد باسيليوس أصبح التَّمييز بين ماهيَّة الله وبين آثاره أمرًا أساسيًّا في اللَّاهوت المسيحيِّ. فقال: «من هذه الآثار نعرف إلهنا، لكنَّنا لا نقترب من ماهيَّته. فآثاره تتنزَّل علينا، ولكن تبقى ماهيَّته ممتنع الوصول إليها»[٧٩٢]. كما قال أيضًا: «إنَّ معرفة الجوهر الإلهيِّ هي الشُّعور بعجزنا عن فهمه».

وهو الموقف الَّذي صاغه القدِّيس غريغوريوس أسقف نيصص بشكل منهجيٍّ في ردوده على أونوميوس Eunomius أحد أتباع أريوس، فجعل من اللَّاهوت السَّلبيِّ أساسًا يقوم عليه بناء اللَّاهوت الإثباتيِّ، أي إنَّه لا طريق أمامنا لمعرفة الإله إلَّا من خلال حياة المسيح كما تظهر في النُّصوص المقدَّسة، لأنَّها وحيٌ إلهيٌّ يخبرنا فيها الإله عن نفسه. وبهذا استغلَّ اللَّاهوت السَّلبيَّ، على الرغم من أنَّه نتاج العقل النَّقديِّ للمعرفة واللُّغة، ليبرِّر سلطة الوحي كسلطة معرفيَّة مطلقة تلغي العقل النَّقديَّ تمامًا في المسائل اللَّاهوتيَّة، فيتحوَّل اللَّاهوت النَّصيُّ إلى لاهوت إثباتيٍّ فقط، ورغم أنَّ فهم النُّصوص والحكم عليها هو مسألة عقليَّة تأويليَّة خالصة.

غريغوريوس أسقف نيصص

ما يميِّز اللَّاهوت الإثباتي عند غريغوريوس عن غيره، هو تأثُّره الشَّديد برحلة الرُّوح الأفلاطونيَّة، ومن ثَمَّ يمكن أن نفهم علّة مركزيَّة اللَّاهوت السَّلبيِّ عنده. ولبيان هذا التَّأثُّر نقارن بين مقطعين، أحدهما اقتبسناه سابقًا عن أفلوطين والآخر لغريغوريوس. يقول أفلوطين: «والرُّوح في سيرها تجاه الَّذي لا شكل له، تجد نفسها عاجزة عن إدراكه وعندما تخشى ألا تصيب منه شيئًا، تنحرف عن طريقها. فهذه الحالة مؤلمة، ولهذا تجد الرُّوح ملاذها في الانسحاب من كلِّ هذا الإبهام والاستقرار في عالم الحسِّ الَّذي تطمئنُّ أنَّ كلَّ شيء فيه يستقرُّ على أرضيَّة ثابتة» [VI.9.3]. وفي الوقت نفسه يقول غريغوريوس: «هذا ما تقاسيه الرُّوح

792- Basil of Caesarea, Letters, 234.1

عندما تمضي بعيدًا عن أساسها الرَّاسخ في عالم الحسِّ، في سعيها إلى هذا الَّذي ليس له أبعاد، صاحب الوجود الأزليِّ الأبديِّ. فهنا لا يوجد أيُّ شيء قد تستند عليه الرُّوح. لا مكان ولا زمان، ولا معيار للقياس، ولا أيَّ شيء آخر؛ فلا يوجد ما يسمح لعقولنا بالاقتراب. وبالتَّالي فإنَّ الرُّوح، تنحرف في كلِّ نقطة عن ذلك الَّذي لا يمكن استيعابه، وتصاب بالدُّوار والحيرة وتعود مرَّة أخرى إلى ما هو طبيعيٌّ بالنِّسبة لها»(٧٩٣).

وقد جعله هذا التَّأثُّر رافضًا لأن يكون المسيح هو الطَّريق إلى المعرفة بالطَّبيعة الإلهيَّة معرفة كلِّيَّة، فالمسيح هو الابن الَّذي يمتلك صفات الأب الخفيِّ نفسها، وبالتَّالي فالطَّبيعة الإلهيَّة فيه خفيَّة عن معرفتنا أيضًا. وعلى الرغم من أنَّ المسيح يقول إنَّه الطَّريق إلى الأب، إلاَّ أنَّ غريغوريوس يقول إنَّ: «الطُّرق الَّتي تؤدِّي أيضًا إلى معرفته مسدودة وغير قابلة للنَّجاح»(٧٩٤). ولكنَّ هذا لا يعني أنَّه لا يمكننا الاقتراب منه بتقليدنا للمسيح، فالمسيح هو الطَّريق للاقتراب من الإله وليس للوصول إليه. فالرُّوح لا تصل إلى مرحلة الاستقرار المعرفيِّ فيما يتعلَّق بالإله، مثلما لا تصل أبدًا إلى مرحلة الكمال، لأنَّه هناك دائمًا شيء ما إضافيٌّ يمكن العثور عليه، هناك دائمًا شيء إضافيٌّ يرتقي بالرُّوح الإنسانيَّة، فالبحث عنه لا ينتهي أبدًا لأنَّه بحث المحدود عن اللَّامحدود، والمتناهي عن اللَّانهائيِّ، بحث النَّاقص عن الكمال. فبما أنَّ الله خلق آدم على صورته، فإنَّه يلزم أن يتَّصف آدم ببعض صفات الإله، وإن كان البعض قد قال إنَّ هذه الصِّفة هي العقل، فإنَّ غريغوريوس يسلك منحى مختلفًا تمامًا، ويقول إنَّ هذه الصِّفة هي عدم القدرة على استيعاب الطَّبيعة البشريَّة بشكل محدَّد، مثل عدم قدرة عقولنا على استيعاب الطَّبيعة الإلهيَّة. لكن في حين أنَّ الله ثابت ولكن مجهول تمامًا، فإنَّ الطَّبيعة الإنسانيَّة معروفة ولكن متغيِّرة، فهي ليست معطى نهائيًّا ومحدَّدًا، وإنَّما بمقدورها الارتقاء أو الانتكاس.

يبدأ غريغوريوس هجومه على أونوميوس، مؤكدًا أنَّ العقل لا يخبرنا إلَّا عن وجود الإله، ولكنَّنا لا نستطيع أن نعرف عن طبيعته المجهولة أيَّ شيء بسبب قصور العقل واللُّغة عن إدراكها، فيقول: «إنَّ تخمين طبيعة الإله تقع ضمن حدود الظَّنِّ، فالفاصل بين الطَّبيعة غير المخلوقة والطَّبيعة المخلوقة هو فاصل واسع لا يمكن تخطِّيه أبدًا. فالأخير محدود، أمَّا الأوَّل فلا، والأخير مقيَّد داخل حدوده وفقًا لرغبة صانعه، أمَّا الأوَّل فتقيِّده اللَّانهاية فحسب،

793- Gregory of Nyssa, Commentary on Ecclesiastes, Sermon 7
794- Gregory of Nyssa, Against Eunomius, Book III, #5

والأخير يتَّسع خارجًا في درجات معيَّنة من الامتداد المحدود في الزَّمان والمكان، أمَّا الأوّل فيتجاوز كلَّ مفاهيم الدَّرجات، فيحيِّر الفضول من كلِّ وجهة نظر. في هذه الحياة يمكننا استيعاب بداية كلِّ الأشياء الموجودة ونهايتها، ولكنَّ الغموض الَّذي هو فوق كلِّ مخلوق لا يعترف بنهاية ولا ببداية، ولكنَّه فوق كلِّ شيء متضمِّن للنِّهايات والبدايات، فهو لا يتغيَّر، مكتفٍ بذاته، لا يسير على درجات من نقطة إلى أخرى في حياته؛ لأنَّه لا تشاركه حياة أخرى في حياته، بحيث يمكننا أن نستنتج نهايته وبدايته؛ ولكن، أيًا كان معنى ذلك، هو الحياة الَّتي تتجدَّد في ذاتها، لا تكبر ولا تصغر عن طريق إضافة أو إنقاص، لأنَّه لا يوجد مكان للزِّيادة في اللَّانهائيِّ، وهذا الَّذي هو بطبيعته غير عاطفيٍّ يُمتنع عنه كلُّ مفاهيم النَّقص... مهما مضت التَّكهُّنات، فيجب أن تتوقَّف عندما يتعلَّق الأمر بما هو غير مؤكَّد وغير مفهوم»[٧٩٥].

وبسبب مركزيَّة النَّصِّ المقدَّس في لاهوت غريغوريوس، فهو يؤكِّد على مقدِّمته اللَّاهوتيَّة السَّلبيَّة من الكتاب المقدَّس أيضًا، فيقول «قد علَّمتنا نصوص الكتاب المقدَّس أن لا هو ولا قدرته قد تعرف تدهورًا، وأن ليس له سبب ولا حدود، وأنَّه الأعلى فوق كلِّ شيء. فلا يدرك أيُّ عقل بشريٍّ جوهره ولا يستطيع التَّعبير عنه بكلمات، فهي شيء متروك خارج نطاق البحث، فلا يبقى إلَّا تبجيلها في صمت[٧٩٦]». بل إنَّ أيَّ قضيَّة من قضايا اللَّاهوت الإثباتي تحوي بداخلها لاهوتًا سلبيًّا، لأن وصفنا للإله «الإله خير» يُخفي وراءه وجود الإله قبل اتِّصافه بالصِّفة، وهو وجودٌ مجهول تمامًا، ومن ثَمَّ فإنَّ كيفيَّة اتِّصافه بالصِّفة مجهولة تمامًا أيضًا.

ثم يدعم أطروحته بذكر عدَّة مقاطع من الكتاب المقدَّس، فيقول: «هو الَّذي أظهر نفسه لموسى في ضوء وصفه لنفسه بالوجود، عندما قال: (أَكُونُ الَّذِي أَكُون) [الخروج ٣: ١٤]. ومن النَّاحية الأخرى، يقول في سفر إشعياء: (أنا اللّـه، كُنتُ مِنَ البَدءِ، وَسَأكُونُ عِنْدَ نِهايَةِ كُلِّ شيءٍ)، حتَّى نتصوَّر الأبديَّة في الله. كما أنَّ الكلمة الَّتي قيلت إلى مَنوحُ [عندما وهبه الله شمشون] تدلُّ على حقيقة أنَّ الإلهيَّ ليس مفهومًا بواسطة أهميَّة اسمه، لأنَّه عندما طلب منوح معرفة اسمه [ملاك الرَّبِّ]، بعدما تحقَّق الوعد، لكي يعظِّم صاحب النِّعمة عليه، قال له: لماذا تسأل عن هذا؟ إنَّه عجيب. بحيث نعلم من خلال ذلك أنَّ هناك اسمًا عظيمًا واحدًا للطَّبيعة

795- Gregory of Nyssa, Answer to Eunomius, Second Book
796- Ibid.

الإلهيّة – العجب العجاب، والَّذي ينشأ بشكل لا يُصدَّق في قلوبنا فيما يتعلَّق به»[٧٩٧]، لأنَّ منوح قال لامْرَأَتِهِ: «نَمُوتُ مَوْتًا لأَنَّنَا قَدْ رَأَيْنَا اللّـهَ»، وليس ملاك الرَّبِّ.

ومن أهمِّ الأمثلة الَّتي يطرحها غريغوريوس، المثال الَّذي سبق وأن استعمله كليمنت، وهو لقاء موسى بالإله في السَّحابة المظلمة على قمَّة الجبل في سيناء. فيقول: «في أوَّل الأمر ظهر الإله إلى موسى في الشَّجرة المحترقة المضيئة، ولكنَّه عاد وظهر له في الظَّلام. فيعلِّمنا النَّصُّ المقدَّس أن المعرفة الدينيّة تأتي للمرء في أوَّل الأمر كنور؛ فيكون الظَّلام هو كلُّ ما ضدَّ الدِّين ويكون الهروب من الظَّلام هو بالخروج إلى النُّور. ولكن كلَّما تقدَّم العقل من خلال بذل المزيد من الجهد، يصل إلى إدراك الحقيقة، لأنَّه كلَّما تأمَّل وفكَّر أكثر، كلَّما رأى بشكل أكثر وضوحًا أنَّ الطَّبيعة الإلهيّة لا يمكن تأمُّلها ولا التَّفكير فيها، فيترك وراءه كل ما يمكن ملاحظته، ليس فقط ما يفهمه الشُّعور ولكن أيضًا ما يعتقد العقل أنَّه يدركه، ويظلُّ في محاولته لاختراق الحقيقة بصورة أعمق حتَّى يصل إلى ما هو خفيٌّ وغير مفهوم، وهناك يرى الله. هذه هي المعرفة الحقيقيَّة المتعلِّقة بالَّذي يبحث عنه المرء؛ هذه هي الرُّؤية الَّتي تتكوَّن من عدم الرُّؤية، لأنَّ الَّذي يبحث عنه المرء، يتجاوز كلَّ معرفة، فيفصله عدم معقوليَّته عن كلِّ معرفة، وكأنَّ الظَّلام يحيط به من كلِّ جانب... وبالتَّالي عندما زادت معرفة موسى، أعلن أنَّه رأى الإله في الظَّلام، أي أنَّه قد أدرك هذا المتجاوز لكلِّ معرفة وفهم، لأنَّ النَّصَّ يقول: إنّ (موسى اقترب من السَّحابة المظلمة حيث كان الله) أيُّ إله؟ (هذا الَّذي جعل الظَّلام مكان إقامته)، كما يقول داود»[٧٩٨].

ولمَّا كانت طبيعة الإله متجاوزة للعقل واللُّغة، ومن ثَمَّ مجهولة تمامًا، «لأنَّ لا معرفتنا قد تصل إلى استيعاب ما يتجاوزها، ولا كلماتنا قادرة على التَّعبير الكامل عن أفكارنا عندما يفكِّر العقل فيما هو إلهيٌّ... فلا يملك الإنسان أيَّ ملَكَة طبيعيَّة قادرة على استيعاب الطَّبيعة الإلهيَّة»[٧٩٩]، فإنَّه من الطَّبيعيِّ أن تكون طبيعة الثَّالوث مثلها لأنَّها امتداد لها. ومن ثَمَّ فإنَّه لا معنى لأيِّ جدال عقليٍّ أو فلسفيٍّ حول طبيعة الثَّالوث، لأنَّ الطَّبيعة الإلهيّة مجهولة تمامًا، ومن ثَمَّ فإنَّ أيَّ محاولة لاستنتاج أيِّ تصوُّرات عقليَّة حولها، باعتبارها نتائج منطقيَّة ضروريَّة هو أمر خاطئ تمامًا، ومن ثَمَّ لا يبقى أمام المتنازعين سوى النَّصِّ المقدَّس. وهو ما يركِّز عليه غريغوريوس عند عرضه لأطروحة أتباع أريوس، فيقول: «بعد أن يقولوا إنَّ الإله الابن ليس

797- Gregory of Nyssa, Against Eunomius, Book VIII, #1
798- Gregory of Nyssa, Life of Moses, #162-164
799- Gregory of Nyssa, Answer to Eunomius, Second Book

من نفس طبيعة الإله الأب مستغلِّين بمهارةٍ الفرق بين ما هو حادث وما هو غير حادث... وإذا كان بالفعل ليس ابنًا ولا إلهًا، إلّا من خلال استعمال خاطئ للُّغة، فإنَّ كلَّ الأسماء المنسوبة إليه في النَّصِّ المقدَّس ستكون انحرافًا عن الحقيقة».

لكن هل يعني ذلك أنَّ الإنسان لا يعرف ما يعبده؟ يجيب غريغوريوس بأنّنا نعرفه عن طريق عدم قدرتنا على معرفته. لكنَّنا نصل إلى لمحة غير مباشرة من النُّور الإلهيِّ عن طريق الخبرة الإنسانيَّة العاديَّة أثناء تأمُّل المرء في الحياة والعالم ويدرك آثار الإله وأفعاله وقدراته فيه، فيصيغ تلك الإدراكات في صورة تشبيهات واستعارات متعلِّقة بالإله. ولكن لأنَّ «الجوهر الإلهيَّ يسبق الأفعال الإلهيَّة» فإنَّ إدراكنا لأفعاله لا يخبرنا أيَّ شيء عن الطَّبيعة الإلهيَّة في ذاتها إلّا أنَّها موجودة. «فمَن يدْعُه يعْطِه أسماء لا تعبِّر عنه في ذاته (لأنَّ طبيعة الوحيد بذاته لا يمكن الحديث عنها) فالإله يستمدُّ صفاته ممَّا نعتقد أنَّها آثاره في حياتنا»(٨٠٠). فتظلُّ كلُّ الأسماء والصِّفات إشارات إلى قدراته وإلى آثاره وليس إليه في ذاته.

ولهذا فهو يفسِّر الآيات الَّتي ينهى فيها الإله عن تمثيله ماديًّا مثل «لا تَصْنَعْ لَكَ تِمْثَالًا مَنْحُوتًا، وَلاَ صُورَةً مَا مِمَّا فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقُ، وَمَا فِي الأَرْضِ مِنْ تَحْتُ، وَمَا فِي الْمَاءِ مِنْ تَحْتِ الأَرْضِ» [الخروج ٢٠: ٤] على أنَّها تشمل ذكر أيِّ صفة إثباتيَّة ليست موجودة في النَّصِّ المقدَّس، فيقول: «يحرِّم النَّصُّ المقدَّس في بدايته أن نُشبِّه الإله بأيِّ شيء يعرفه البشر، لأنَّ كلَّ تصوُّر يأتي من صورة مفهومة بفهم مقارب وبتخمين الطَّبيعة الإلهيَّة هو صنم وليس الإله»(٨٠١). وحتَّى اللَّاهوت الإثباتيُّ، كما يظهر في النُّصوص المقدَّسة، لا يعبِّر عن الطَّبيعة الإلهيَّة كما هي. فعلى الرغم من أنَّ الألفاظ الَّتي تصف الإنسان هي الَّتي تصف الإله، إلّا أنَّ هناك فرقًا شاسعًا في المعنى بينهما، هذا الفرقَ بحجم الفرق بين العالَمِ الإلهيِّ وعالَمِ البشر. فكلُّها «تشبيهات واستعارات مأخوذة من حياة الإنسان لتوضيح الإلهيَّات رمزيًّا. فكلُّ اسم من هذه الأسماء له صوت بشريٌّ، ولكن ليس له معنى بشريٌّ»(٨٠٢). ولهذا «فإنَّه عند الحديث عن الله، إذا كانت المسألة المطروحة هي جوهره، فإنَّه ينبغي الالتزام بالصَّمت. لكن إذا كانت المسألة المطروحة هي آثاره، فإنَّه يمكن الحديث عن أعماله بالكلمات»(٨٠٣).

800- Ibid.
801- Gregory of Nyssa, Life of Moses, #165
802- Gregory of Nyssa, Against Eunomius, Book I, #39
803- Gregory of Nyssa, Commentary on Ecclesiastes, Sermon 7

ظهور الإله الأفلاطونيّ

كان الصِّراع اللَّاهوتيُّ حتميًّا بسبب التَّناقض الكامن في المسيحيَّة بوصفها لاهوتًا إثباتيًّا يحاول إظهار الألوهيَّة الأفلاطونيَّة السَّلبيَّة، فيقول مجمع القسطنطينيَّة الرَّابع المنعقد عام ٨٧٠ م: «نعرف أيضًا أنَّ مجمع نيقية الثَّاني كان محقًّا عندما اعترف بالمسيح نفسه باعتباره الرَّبَّ غير المرئيِّ والمرئيَّ، غير المفهوم والمفهوم، غير المحدود والمحدود، غير القادر على المعاناة والقادر على المعاناة، الَّذي لا يمكن وصفه ويمكن وصفه». وهو سبب التَّوتُّر الملحوظ نفسه في آيات الكتاب المقدَّس ذاته. فعلى سبيل المثال، اعتمد الأريسيُّون على الآية الَّتي تقول: «أبي أعظم منِّي» [يوحنَّا ١٤: ٢٨]، والَّتي فسَّرها أعداؤهم بأنَّها تعني تواضع المسيح بعد تجسُّده في الطَّبيعة البشريَّة. وفي المقابل اعتمد أعداء الأريسيِّين على الآية الَّتي تقول: «أنا وَالآبُ واحِدٌ» [يوحنَّا ١٠: ٣٠]، والَّتي أوَّلها الأريسيُّون بأنَّها تعني وحدة الهدف وليس وحدة الجوهر.

وهو التَّعارض الَّذي نلاحظه عند أيِّ محاولة لجمع الجانبين معًا. فتذكر تعاليم الكنيسة الكاثوليكيَّة «إنَّ الله في كشفه عن اسمه الغامض، يهوه (أنا هو الَّذي يكون) أو (أنا الَّذي أكون) أو (أنا أكون الَّذي يكون)، يخبرنا من هو وبأيِّ اسم نسمِّيه. هذا الاسم الإلهيُّ غامضٌ تمامًا مثل الله، فهو في اللَّحظة نفسها كشف لاسم، ورفض لأيِّ اسم، ومن ثَمَّ فإنَّه خير ما قد يعبِّر عن الله كما هو - فوق كلِّ شيء يمكننا فهمه أو قوله: إنَّه (الإله المحتجب)... إنَّ الكشف عن اسم (أنا أكون الَّذي يكون) الَّذي لا يُوصف يتضمَّن حقيقة أنَّ الله وحده هو»[٨٠٤]، لكن في الوقت نفسه تقول أيضًا: «كانت إرادة الله أن يصل النَّاس إلى الأب، من خلال المسيح، الكلمة الَّتي تجسَّدت، وفي الرُّوح القدس، وبالتَّالي يشتركون في الطَّبيعة الإلهيَّة»[٨٠٥]، فبما أنَّ «المسيح هو صُورَةُ اللَّـهِ غَيرِ المَنظُورِ الَّتي خلق الله الإنسان عليها [على صورته ومثاله]. فإنَّه عبر المسيح المخلص، نستعيد الصُّورة الإلهيّة بجمالها الأصليِّ». وقد اتَّبعت المسيحيَّة في بنائها للَّاهوت الإثباتي طريقين: التصوّف البولسيّ في المرحلة المبكِّرة، والفلسفة الأرسطيَّة السكولائيَّة الرَّافضة للَّاهوت السَّلبيِّ في المرحلة اللَّاحقة.

فيقول بولس: إنَّه على الرغم من عجز الإنسان عن إدراك طبيعة الإله في ذاته، «الَّذِي وَحْدَهُ لَا فَنَاءَ لَهُ، السَّاكِنُ فِي نُورٍ لَا يُدْنَى مِنْهُ، الَّذِي لَمْ يَرَهُ أَيُّ إِنْسَانٍ وَلا يَقْدِرُ أَنْ يَرَاهُ» [الأوَّل

804- Catechism of the Catholic Church, #206-213
805- Catechism of the Catholic Church, #51

تيموثاوس ٦: ١٦]، «فَلِلمَلِكِ السَّرمَدِيِّ الخالِدِ وَغَيرِ المَنظُور [المحتجب]، لِلإِلَهِ الوَحِيدِ الكَرَامَةُ وَالمَجدُ إِلَى أَبَدِ الآبِدِينَ» [الأوّل تيموثاوس ١: ١٧]، إلّا أنّه بمقدور الإنسان معرفة الإله من خلال آثاره، وقدراته، وأفعاله، الّتي تظهر في العالم بما أنّه خالق الكون وما فيه من موجودات، لأنّه «مُنذُ أَنْ خُلِقَ العالَمُ يَستَطِيعُ الإنسانُ أَنْ يَفهَمَ وَأَنْ يُدرِكَ صِفات اللّـهِ غَيرَ المَرئِيَّة، كَقُوَّتِهِ السَّرمَدِيَّةِ وَأُلُوهِيَّتِهِ، لأنَّ إدراكها مُمكِنٌ مِنْ خِلالِ الأشياءِ الَّتِي خَلَقَها. وَلِهَذا فَإِنَّ النّاسَ بِلا عُذرٍ» [رومية ١: ٢٠]. وهي أطروحة أفلاطونيّة عقليّة سار عليها معظم اللّاهوتيّين المسيحيّين المبكّرين، فأوريجانوس على سبيل المثال، يشبّه الله بالشّمس الّتي يعجز الإنسان عن النّظر إليها مباشرة، في حين أنّه بمقدوره رؤية انعكاس آثارها [أشعّتها] على الموجودات[٨٠٦]. لكن ما يميّز الحالة المسيحيّة هنا أنّ المسيح المتجسّد هو أهمّ تلك الآثار، فـ «الَّذِي رَآنِي رَأَى الآبَ» [يوحنّا ١٤: ٩].

لكن تظلّ هناك هوّة كبيرة تصل إلى حدّ التّناقض بين طبيعتي المسيح، ومن ثَمّ يضيف بولس في صياغته للأطروحة السّابقة عنصرًا صوفيًّا وهو الحبّ، فيقول: «أَقُولُ هَذا حَتّى يَتَشَجَّعُوا وَيَتَّحِدُوا مَعًا فِي المحبة. عِندَئِذٍ سَتَكُونُ العُقُولُ واثِقَةً بِفَضلِ فَهمِها الكامِلِ لِلمَسِيحِ، الَّذِي هُوَ سِرُّ اللّـهِ العَمِيقِ. فَكُلُّ كُنُوزِ الحِكْمَةِ وَالمَعرِفَةِ مَخزُونَةٌ فِي المَسِيحِ» [كولوسي ٢: ٢-٣]. فبولس لم يكن فيلسوفًا فحسب، وإنّما كان متصوّفًا أيضًا. فقد مرَّ بتجربتَي تصوُّف: أوّلهما تجربته الشّهيرة مع المسيح على الطّريق إلى دمشق، والّتي حوّلته من يهوديٍّ في مهمّة لاعتقال المسيحيّين وإعادتهم إلى القدس إلى أهمّ رُسل المسيحيّة [أعمال الرُّسل ٩: ١-٢٠]. أمّا التّجربة الثّانية فعلى الرغم من أنّها الأهمّ، إلّا أنّه اكتفى بالإشارة إليها بقوله: «سَأَنتَقِلُ إِلَى مَا كَشَفَهُ لِي الرَّبُّ مِنْ رُؤَى وَإِعلانَاتٍ. أَعرِفُ إِنْسَانًا فِي المَسِيحِ، خُطِفَ إِلَى السَّماءِ الثّالِثَةِ قَبلَ أَرْبَعِ عَشْرَةَ سَنَةً: أَكَانَ ذَلِكَ بِجَسَدِهِ؟ لا أَعْلَمُ؛ أَمْ كَانَ بِغَيْرِ جَسَدِهِ؟ لا أَعْلَمُ. اللّـهُ يَعْلَمُ! وَأَنَا أَعْرِفُ أَنَّ هَذَا الإِنْسَانَ، أَبِجَسَدِهِ أَمْ بِغَيْرِ جَسَدِهِ؟ لا أَعْلَمُ؛ اللّـهُ يَعْلَمُ؛ قَدْ خُطِفَ إِلَى الفِرْدَوْسِ، حَيْثُ سَمِعَ أُمُورًا مُذْهِشَةً تَفُوقُ الوَصْفَ وَلا يَحِقُّ لإِنْسَانٍ أَنْ يَنْطِقَ بِها» [كورنثوس الثّانية ١٢: ١-٤][٨٠٧].

806- Origen, De Principiis, Book I, Chapter 1, Article 6

٨٠٧- قارن مع تصوّف العربة اليهودي، الميركابا.

عضد إنجيل يوحنَّا أطروحة المحبَّة المسيحيَّة، بقوله: «الله محبَّة» [يوحنَّا ٤ : ٨]، على الرغم من عدم ظهورها في الأناجيل الثَّلاثة الأخرى. بل إنَّها أصبحت مبرِّر سماح الإله بصلب ابنه، إذ يقول إنجيل يوحنَّا: «أَحَبَّ اللَّـهُ العالَمَ كَثِيرًا، حتّى إنَّهُ قَدَّمَ ابْنَهُ الوَحِيْدَ، لِكَيْ لا يَهلِكَ كُلُّ مَنْ يُؤمِنُ بِهِ، بَلْ تَكُونُ لَهُ الحَياةُ الأبَدِيَّةُ» [يوحنا ٣: ١٦]. فبما أنَّ لاهوت الصَّلب غير عقلانيٌّ، فإنَّه يحتاج إلى مبرِّر غير عقلانيٍّ، «فَبِشارَةُ الصَّلِيبِ حَماقَةٌ فِي نَظَرِ الهالِكِينَ، لَكِنَّها قُوَّةُ اللَّـهِ فِي نَظَرِ الَّذِينَ يُخَلَّصُونَ» [كورنثوس الأولى ١ : ١٨]، وهذا المبرِّر هو المحبَّة. ومن ثَمَّ تصبح المحبَّة سمة أساسيَّة في المسيحيَّة، لأنَّه «هَكَذا عَرَفنا وَصَدَّقنا المَحَبَّةَ الَّتِي يُحِبُّنا إيّاها اللَّـهُ. اللَّـهُ مَحَبَّةٌ، وَمَنْ يَثْبُتُ فِي المَحَبَّةِ، يَثْبُتُ فِي اللَّـهِ، وَيَثْبُتُ اللَّـهُ فِيهِ. وَهَكَذا تُصبِحُ المَحَبَّةُ كامِلَةً فِينا، فَنُشبِهَ المَسِيحَ فِي هَذا العالَمِ، وَتَكُونُ لَنا ثِقَةٌ بِاللَّـهِ عِندَما يَدِينُ العالَمَ» [يوحنَّا الأوَّل ٤: ١٦ -١٧]. فالحبُّ هو الوسيلة إلى معرفة الله، وفق أطروحة البابا غريغوري الأوَّل (٥٤٠ – ٦٠٤م) «amor ipse notitia est».

وبذلك اكتمل التَّحوُّل من الإله المحتجِب إلى المسيح الظَّاهر، فانتصر الثَّالوث على الواحديَّة، واللَّاهوت الإثباتي على اللَّاهوت السَّلبيِّ، وأصبح المسيح، باعتباره الإله المتجسِّد، مركز الدِّيانة المسيحيَّة، فلا أحد يحتاج إلى الإله المتعالي المحتجِب إذا كان يملك الإله المتجسِّد الظَّاهر بوصفه الجسر بين العقلانيِّ المحدود وغير العقلانيِّ غير المحدود، بوصفهما الجانبان اللَّذان اجتمعا فيه.

تجلَّى هذا التَّحوُّل السَّابق بأوضح صوره في الفنِّ المسيحيِّ. فعلى الرغم من أن المسيحيَّة المبكِّرة اتَّبعت اليهوديَّة في تصوير يد الله فحسب، اتِّباعًا لقول بولس «ادَّعُوا الحِكْمَةَ، إلّا أنَّهُمْ صارُوا أغبِياءَ، وَاستَبدَلُوا مَجدَ اللَّـهِ الَّذِي لا يَفنَى، بِصُوَرٍ تُشبِهُ الإنسانَ وَالطُّيُورَ وَالدَّوابَ وَالزَّواحِفَ الفانِيَةَ». [رومية ١: ٢٢-٢٣]. ولكن بما أنَّ الطَّبيعة الإلهيّة تجسَّدت، فإنَّ الجسد البشريَّ للمسيح جزءٌ من أقنومه الإلهيِّ، وعلى هذا الأساس دافع يوحنَّا الدِّمشقيُّ John of Damascus عن الأيقونات المقدَّسة، فقال: «قديمًا كان الله بلا شكل ولا جسد، فكان لا يمكن تمثيله بأيِّ طريقة. ولكن اليوم، بما أنَّ الله قد ظهر في الجسد متحدِّثًا للبشر، فإنَّه يمكنني تمثيل الإله الَّذي أراه»(٨٠٨). ولهذا فإنَّه حتّى القرن العاشر، اقتصر التَّصوير على شخص المسيح ويد الله، ولم تكن هنالك أيُّ محاولات لتصوير الإله في صورة إنسان في الفنِّ الغربيِّ. لكن تغيَّرَ هذا الأمر بداية من القرن الخامس عشر، حيث تم تصوير الإله في صورة إنسان اعتمادًا على رؤية

808- John of Damascus, On the Divine Images, I.16

دانيال المذكورة في العهد القديم، مثل صورة الإله الموجودة في لوحة خلق آدم الَّتي رسمها ميكيلانجيلو عام ١٥١١ ميلاديَّة على سقف كنيسة سيستين في الفاتيكان، فأتت مشابهة لآلهة الرُّومان الوثنيَّة، مثل زيوس، ومن ثَمَّ كانت موافقة للتُّراث الإيطاليِّ بشكل عام.

وفي عام ١٧٤٥، حكم البابا بنديكتوس الرَّابع عشر Benedict XIV على صورة مجسَّمة للرُّوح القدس، رُسِمَت بناءً على طلب من الرَّاهبة الألمانيَّة، كريستيا هوس Crescentia Höss، بعد رؤيتها للرُّوح القدس بوصفه شابًّا جميلًا. وبعد استعراض آراء التَّقليد المسيحيِّ في الصُّور المقدَّسة، بداية من كونها تجسيًا وثنيًّا إلى كونها صورًا مجازيَّة غير ضارَّة، خلص البابا إلى أنَّه يمكن تصوير أقانيم الثَّالوث على أيِّ شكل مذكور في النَّصِّ المقدَّس؛ فيمكن على سبيل المثال، تمثيل الله كشجيرة مشتعلة، أو كعمود سحاب، أو قديم الأيَّام بشعره الأبيض، ويمكن تصوير اللُّوجوس بقدر ما ظهر في المسيح الذي تجسَّد بشريًّا، ويمكن إظهار الرُّوح القدس كحمامة أو لسان لهب[٨٠٩]. ولهذا اتَّصف الفنُّ المسيحيُّ بالجمال، لا بالجلال، لأنَّ كلَّ مفرداته ظاهرة.

فمع تطوُّر عقيدة الثَّالوث بدأت محاولات ربط اسم يهوه بالثَّالوث بأكمله، لكن لم تكن هناك وسيلة منطقيَّة لإضافة عنصر ثالث إلى هذه العلاقة الثُّنائيَّة بين الإله واسمه. وهو ما تغيَّر بعد سقوط غرناطة عام ١٤٩٢، فقد طرد المسيحيُّون الإسبان اليهود من إسبانيا، ومن ثَمَّ انتشروا في جميع أنحاء أوروبا حاملين ثقافتهم وما وراءها من ثقافة إسلاميَّة، وحينها بدأ التَّأثُّر المسيحيُّ بالقبالة. فاستخدم الباطنيُّون المسيحيُّون أدوات القبالة اللُّغوية في اشتقاق أسماء الأب والابن والرُّوح القدس من اسم يهوه. ففي عام ١٤٨٦ قام الفيلسوف الإيطاليُّ بيكو ديلا ميراندولا بإثبات أنَّه بعد إعادة ترتيب حروف كلمة يهوه بالعبريَّة، وإضافة حرف واحد إليها، فإنَّها تتحوَّل إلى كلمة المسيح، وبهذا أدخل المسيح إلى القبالة، وأسَّس فرعًا مسيحيًّا منها.

ونجد أيضًا محاولة أخرى، مثل محاولة كتاب إيوان مارتينوس، رئيس أساقفة توليدو، الَّذي نُشر عام ١٥٥٠، والَّذي قال فيه إنَّ جمع أوَّل حرفين معًا، وثاني حرفين معًا، وثالث حرفين معًا من اسم يهوه يكشف عن الأقانيم الثَّلاثة، وهو أمر أغفله اليهود[٨١٠]. لكن تلك النَّوعيَّة من الأطروحات لم تجد رواجًا، فعلى الرغم من تسليم اللَّاهوتيِّين المسيحيِّين بأنَّ يهوه

809- Robin M. Jensen, «The Invisible Christian God in Christian Art» in «Histories of the Hidden God», Edit. April DeConick and Grant Adamson, Routledge, New York, 2016, p. 231
810- Robert Wilkinson, Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God, Brill, Leiden, 2015, p. 342

هو الثّالوث، إلّا أنّ تجسُّد المسيح باعتباره الكلمة كان كافيًا لتجسُّد اسم الله الأعظم. يقول لوثر: «إنّك لن ترى اسم الرَّبّ أكثر وضوحًا من رؤيتك له في المسيح... هذه هي القبالة الحقيقيّة لاسم الرَّبّ، وليس القبالة اليهوديّة الخرافيّة المتعلّقة بكلمة يهوه»[٨١١]. ومن ثَمّ عندما ظهرت طائفة الإمياسيلف Imiaslavie، الّتي قالت بأنّ اسم الله هو الله وأنّه يمكن للمرء القيام بعديد المعجزات فقط باستخدام الاسم، اعتبرتها الكنيسة الروسيّة الأرثوذكسيّة عام ١٩١٣ بأنها هرطقة.

وكانت النّتيجة الطّبيعيّة لهذا التّجسُّد عدمَ احتياج المسيح لنقل رسالة نصيّة مباشرة إلى العالم، لأنّه هو الرّسالة ذاتها، هو الكلمة ذاتها، هو الطّريق ذاته. أمّا بالنّسبة إلى أولئك الّذين لم يعاصروا المسيح، فإنّ الرّوح القدس، باعتبارها الضّلع الثّالث في الثّالوث الإلهيّ، تجسّدت أيضًا داخل التّاريخ بشكل فعّال، حيث أوحت إلى كتبة الإنجيل بنصوصه المقدّسة المختلفة، وأوحت إلى المجامع باختيار النُّصوص الصّحيحة والعقائد الصّحيحة، واعتبار غيرها هرطقة.

وهو ما أدّى في الأخير إلى التّحوّل السُّلطويّ لدور الكنيسة في المسيحيّة على يد القدّيس أوغسطين، حيث أصبحت السُّلطة المطلقة الّتي يرأسها المسيح وتحفظها الرُّوح القدس وتعمل في التّاريخ من خلالها. فأصبحت الكنيسة قبل النّص، بحكم أنّ المسيح وضع أسس الكنيسة قبل كتابة العهد الجديد، وأصبح النَّصُّ جزءًا من الكنيسة، لأنّها اليد الفاعلة للرُّوح القدس، والمنتجة للتُّراث المسيحيّ أو ما يسمّى «التّقليد». هذا التّقليد الّذي لم يقتصر على النّصّ المقدّس فحسب، بل امتدّ إلى تعاليم الرُّسل الشّفهيّة الّتي سجّلها الأساقفة، كما شمل كتب آباء المسيحيّة الّذين اعتبرتهم الكنيسة آباء لها، ونصوص وقرارات المجامع الّتي حسمت الخلافات اللّاهوتيّة عبر العصور، وغيرها ممّا اعتبرته الكنيسة «كلمة الإله» الّتي توحي بها الرُّوح القدس، ومن ثَمّ فهو جزء منها. فأصبحت الكنيسة هي المسيح؛ أي الطّريق إلى الإله. والحقيقة أنّ هذا التّحوّل يظهر في الرّحلة الرُّوحيّة لمؤسّسه الأوّل، أوغسطين، وهو ما يلزم بيانه لأنّ أوغسطين هو في الوقت ذاته أحد رموز اللّاهوت السّلبيّ المسيحيّ بقدر ما هو أحد رموز لاهوته الإثباتي أيضًا.

811- Martin Luther, «Lectures on Galatians (1519)» in «Luther's Works», Edit. Jaroslav Pelikan, Concordia Publishing House, St. Louis, 1964

القدّيس أوغسطين

من المعروف أنَّ القدِّيس أوغسطين (٣٥٤ – ٤٣٠م) قبل اعتناقه المسيحيَّة كان أحد أتباع الأفلاطونيَّة المحدثة، ومن ثَمَّ كانت رؤيته للمسيحيَّة تحوي داخلها جوهرًا أفلاطونيًّا؛ إذ يقول عن مفهوم الحقيقة: «ستبقى الحقيقة حقيقة حتّى بعد فناء العالَم»، ومن ثَمَّ فإنَّ الحقيقة الثَّابتة متجاوزة للعالَم الزَّمانيِّ المكانيِّ بكلِّ تغيُّراته؛ أي متجاوزة لكلِّ الأشياء المحسوسة، المتغيِّرة، الفانية، المفتقرة إلى غيرها، ولهذا يلزم على المرء سلوك المسار الأفلاطونيِّ في تجاوز الحسِّ نحو العقل، وهي التَّجربة الَّتي يرويها أوغسطين، قائلًا: «فيما كنت أبحث عن أسس أعتمد عليها لقياس جمال الأجسام السماويَّة والأرضيَّة وعمَّا دفعني إلى أن أحكم عادة على تلك الأشياء المتغيِّرة حين كنت أقول: (هذا يجب أن يكون على الشَّكل الفلانيِّ والعكس بالعكس)، أجل، آنذاك اكتشفت الحقيقة الخالدة الأزليَّة، فما فوق عقلي الَّذي لا يثبت على حال، وهكذا ارتقيت تدريجيًّا من الأجسام إلى النَّفس الَّتي تشعر بواسطة الجسد، ومنها إلى تلك القوَّة الباطنيَّة الَّتي تنقل إليها الحواسُّ الجسديَّة حسابها الخارجيَّ، وهذه القوَّة تحدُّ عند البهائم الذَّكاء، ومنها أيضًا إلى القوَّة العقليَّة الَّتي يخضع لحكمها ما شعرت به الحواسُّ الجسديَّة، ولمَّا أدركت أنَّها هي ذاتها قابلة للتَّغيير، ارتفعت إلى قوَّة الذَّكاء من تلقاء ذاتها، واقتادت معها فكري بعيدًا عن العادة ومظالمها واستبدادها، وتحرَّرت من مجموعة الأشباح وآرائها المتناقضة لترى النُّور الَّذي غمرها يوم كانت تهتف بلا وجل، إنَّه يجب على المرء أن يؤثر ما لا يتغيَّر على ما يتغيَّر. وكيف أدركت ما لا يتغيَّر وفهمته؟ لو لم تدركه جزئيًّا لما آثرته حقَّه على نقيضه، وأخيرًا توصَّلت في طرفة عين إلى الكائن ذاته»[٨١٢].

ومن ثَمَّ يربط أوغسطين بطريقة أفلاطونيَّة بين حقائق الأرقام والحقيقة الإلهيَّة، فيقول: «لذلك نرى أنَّ نظام الأعداد ثابت وغير قابل لأن يتغيَّر. لكن كيف ندرك هذا؟ لا أحد يدرك جميع الأرقام بأيِّ معنى ماديٍّ؛ لأنَّها لانهائيَّة. إذًا، من أين عرفنا أنَّ هذا النِّظام يشملهم جميعًا؟ إنَّنا ندركه بواسطة النُّور الجُوَّانيِّ الَّذي لا تعرفه حواسُّ الجسد. بالنِّسبة لأولئك السَّائلين الذين أعطاهم الله القدرة، والَّذين لا يعمي العناد حكمهم، تكفي هذه الأمثلة لإثبات أنَّ نظام وحقيقة الأرقام ليس لهما علاقة بحواسِّ الجسد، وإنَّما هي موجودة، تامَّة وثابتة، ويمكن لكلِّ من يستخدم عقله إدراكها، ومن ثَمَّ فإنَّني عندما أتأمَّل داخليًّا حقيقة ثبات الأرقام وثبات

٨١٢- اعترافات القديس أغسطينوس، أغسطينوس، ص ١٣٨-١٣٩.

مستقرِّها_ إذا جاز التَّعبير_ أبتعد تمامًا عن الأشياء المادِيَّة؛ ربَّما أجد شيئًا يمكنني التَّفكير فيه، ولكن أعجز عن التَّعبير بالكلمات؛ لذا لكي أتمكَّن من قول أيِّ شيء على الإطلاق أعود مرهقًا إلى الأشياء المألوفة وأتحدَّث بالطَّريقة المعتادة حول ما هو محسوس أمامي، فالأرقام تتجاوز عقولنا وتظلُّ ثابتة ومستقرَّة في الحقيقة ذاتها؛ لذلك لا يمكنك إنكار وجود حقيقة ثابتة تحوي كلَّ حقيقة ثابتة، إنَّها موجودة وكاشفة عن نفسها لجميع الَّذين يدركون ما هو ثابت، مثل نور عامٌّ ولكنَّه مُحتَجَبٌ بشكل غريب»(٨١٣).

الله بالنِّسبة إلى أوغسطين خارج الزَّمان؛ لأنَّ الزَّمان بوصفه محلَّ التَّغيُّرات قد بدأ مع خلق العالم، ومن ثَمَّ يفسِّر زمانيَّة سرديَّة الخلق المسيحيَّة باعتبارها ترتيبًا سببيًّا، لا زمانيًّا؛ ومن ثَمَّ فإنَّه لا معنى للسُّؤال عمَّا كان يفعله الله «قبل» الخلق. وبما أنَّ الله هو الثَّبات المطلق، فإنَّ أوغسطين يعدُّه متجاوزًا لكلِّ لانهاية: «فكلُّ لانهاية_ بطريقة لا يمكن التَّعبير عنها_ هي شيء محدود بالنِّسبة إلى الإله»، وهو موقف تميَّز به أوغسطين لاهوتيًّا(٨١٤)، ومن ثَمَّ يعجز العقل عن إدراك طبيعة الإله، باستثناء صفة الوجود كما أخبر نبيَّه موسى أنَّه «أكُونُ الَّذي أكُون»، «لأنَّه بما أنَّ الله هو الوجود الأعلى؛ أي أنَّه موجود بشكل مطلق، فإنَّه ثابت لا يتغيَّر، وتكون مخلوقاته ليست مثله بشكل مطلق»(٨١٥).

فطبيعة الإله الحقيقيَّة تظلُّ أسمى من أفكارنا ولغاتنا، ومن ثَمَّ تظلُّ هناك دائمًا مسافة ثابتة تفصل اللُّغة والعقل عن الإله، «فأفضل معرفة بالإله هي من خلال جهلنا به»(٨١٦)، «لأنَّك إذا

813- Augustine of Hippo, On Free Choice of the Will, Trans. Thomas Williams, Hackett Publishing, 1993, Indianapolis, p. 46-54

814- Augustine of Hippo, The City of God, Book XII, #2, 18

وهو تحليل مماثل لتحليل كانتور، صاحب نظرية المجموعات التي هي أساس الرياضيات الحديثة، فيقول: إن «المجموعات الرياضية اللانهائية تشير بالضرورة إلى مطلق، إلى لانهاية حقيقية، لا يمكن لها أن تزيد ولا أن تنقص». لكن بعد ادراكه للتناقض الذي يمنع وجود مجموعة رياضية تستوعب كل المجموعات وحتى ذاتها، قال: إنه «يتجاوز القدرة الإنسانية على الاستيعاب، وعلى وجه الخصوص فهو يتجاوز التحديد الرياضي»، ولهذا «لن نصل أبدًا إلى أي استيعاب تقريبي للمطلق، فالمطلق يمكن التعرُّف إليه فقط، لكن لا يمكن استيعابه أبدًا ولا حتّى تقريبيًا. إن هذا التناقض هو خير رمز للمطلق اللانهائي؛ لأن أي مجموعة لانهائية ستؤول للعدم مقارنة به». مما دفع الرياضي الألماني كرونكر أستاذ كانتور أن يقول: «لا أعلم ما هو جوهر نظرية كانتور، هل هي الفلسفة أم الدين؟ ولكني متأكد أنها ليست الرياضيات». انظر:

Michael Hallett, Cantorian Set Theory and Limitation of Size, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 13,42,44

815- Augustine of Hippo, Of Faith and the Creed, #4, 7

816- Augustine of Hippo, De Ordine 11.16.44

فهمت الطَّبيعة الإلهيَّة، فذلك ليس الله. فليكن هناك اعتراف تقيٌّ بالجهل بدلًا من التَّصريح المتسرِّع والمتهوِّر بالمعرفة، فالوصول إلى الله عقليًّا بشكل جزئيٍّ هو نعمة عظيمة، أمَّا استيعابه بشكل تامٍّ فهو أمر مستحيل بالكليَّة، وإذا كان بولس الرَّسول قد قال إنَّه سماعُ كلماتٍ لا تُوصَفُ في السَّماء الثَّالثة، فإلى أيِّ مدى من عدم الوصف سيكون ذلك الَّذي أظهر هذه الأشياء؟»(٨١٧).

وبما أنَّ اللُّغة والعقل وجهان لعملة واحدة، فإنَّ قصور اللُّغة في التَّعبير عن فكرة معيَّنة يشير دائمًا إلى قصور العقل في إدراكها، فيقول: «ما لا أستطيع الحديث عنه، هل بمقدوري التَّفكير فيه؟ وإذا فكَّرت فيه، فلن يكون كافيًا. هل تعبِّر الأفكار عمَّا لا ينطق به لسان أيِّ إنسان؟». وهو ما يظهر جليًّا في تحليله للزَّمن، فيقول:«ما الوقت؟ ومن يقدر أن يشرحه بإيجاز وسهولة؟ ومن ذا يقدر أن يكوِّن عنه فكرة واضحة يعبِّر عنها بالألفاظ؟ هل نجد في أحاديثنا فكرة ندركها إدراكًا صحيحًا وتكون أكثر التصاقًا بنا من فكرة الوقت؟ في حديثنا عنها نفهم عفوة ما نقول، وكذلك حين يتكلَّم آخر عنها. فما الوقت إذًا؟ إن لم يسألني أحد عنه فإنِّي أعرفه، أمَّا إن حاولت شرحه فلا أستطيع»(٨١٨).

وهو حال اللُّغة نفسها عند الحديث عن الإله، فيقول: «هل تكلَّمنا عن أيِّ شيء بصورة تليق بالإله؟ إنِّي أشعر أنَّني لم أفعل شيئًا سوى تمنِّي التَّحدُّث، وإذا كنت قد تكلَّمت، فإنِّي لم أقل ما كنت أتمنى قوله، وكيف لي أن أعلم ذلك إلَّا من خلال حقيقة أنَّ الإله لا يمكن الحديث عنه؟ لكن إذا كان ما قلته لا يمكن قوله، فمن المفترض ألَّا أكون قادرًا على قوله، وألَّا أكون قادرًا على وصف الإله بأنَّه (لا يمكن الحديث عنه)؛ لأنَّ قول ذلك يعني أنِّي قد تحدثت عنه، وهنا ينشأ التَّناقض بين الألفاظ؛ لأنَّه إذا كان ما لا يمكن الحديث عنه يمكن وصفه بهذه الصفة، فهو يمكن الحديث عنه؛ أي نتحدَّث عنه قائلين إنَّه لا يمكن الحديث عنه، وهذا التَّناقض يلزم تجنُّبه بالصَّمت، لا أن نحاول تفسيره بالكلام، ولكن بالنِّسبة إلى الله، فعلى الرَّغم من أنَّه لا يوجد حديث يليق به، فقد قبل ثناء صوت الإنسان وأراد أن نسعد في أثناء مدحه بكلماتنا»(٨١٩).

وبما أنَّ العقل واللُّغة عاجزان عن الوصول إلى الطَّبيعة الإلهيَّة، فإنَّهما يعجزان أيضًا عن الوصول إلى كُنَه طبيعة الثَّالوث، فيقول أوغسطين: «من الآن فصاعدًا سأبدأ في الكلام عن

817- Augustine of Hippo, Sermon CXVII

٨١٨- اعترافات القديس أغسطينوس، أغسطينوس، ص ٢٤٩.

819- Augustine of Hippo, On Christian Doctrine, I.6

مواضيع لا يمكن الحديث عنها بنفس الطَّريقة الّتي يمكن أن يفكر فيها أيُّ إنسان، بل إنَّنا عندما نفكر في الثَّالوث الإلهيِّ، فإنَّ أفكارنا تكون قاصرة عن تقدير الإله حقَّ قدره، وغير مستوعبة لطبيعته كما هو في ذاته؛ فنحن نراه في (وسط اللُّغز الغامض من خلال زجاج مظلم)، كما كتب بولس»[٨٢٠]. ويقول عن علاقة الكلمة بالآب: «ليس من المستغرب أن يتعذَّر على الإنسان المخلوق تقديم تفسيرٍ لغويٍّ للكلمة[٨٢١] الَّتي خُلِقَ بها كلُّ شيء، فاللُّغة الَّتي نفكِّر بها صنعتها عقولنا الَّتي خلقتها الكلمة»[٨٢٢].

وعلى الرغم من أنَّ أوغسطين حاول إيضاح عقيدة الثَّالوث بشكل علائقيٍّ من خلال أمثلة عدَّة، مثل: علاقة الذَّاكرة والفهم والإرادة، فإنَّ الحبّ يظلُّ الطَّريق الوحيد لفهم تلك الطَّبيعة المتناقضة منطقيًّا، فيقول: «وتعالى الإله فوق المعرفة الكاملة، فلا يمكن أن يصل إلى معرفته إنسان إلَّا عن طريق الحبِّ؛ لأنَّ الحبَّ هو إكمال القانون [رسالة بولس إلى أهل رومية]»[٨٢٣]: «لقد فعل اللِّسان كلَّ ما في وسعه، لقد نطق الكلمات بصوت مسموع، فاترك الباقي يتفكَّر فيه القلب»[٨٢٤]. ومسلك القلب هنا يبدأ بالإيمان بالنَّصِّ؛ لأنَّ النَّصَّ يوضِّح الطَّريق إلى الله، فالصَّمت عند أوغسطين ليس هو الحلُّ اللَّاهوتيُّ لمشكلة اللُّغة الدِّينيَّة، وإنَّما هو وسيلة حمايتنا من التَّناقض اللُّغويِّ والعقليِّ عند الحديث عن الطَّبيعة الإلهيَّة، فلا يترك أمامنا سوى أن تتجلَّى في المسيح بشكل غير عقلانيٍّ وغير لغويٍّ أيُّ معرفة عبر الحبِّ، وهي تكرار لأطروحة بولس عن العلاقة الصوفيّة بين الحبِّ والمعرفة.

وهذه الخطوة الأخيرة هي ما ميَّز المسيحيَّة عن الأفلوطينيَّة بالنِّسبة إلى أوغسطين، فمن دون وجود مبدأ وسيط بين الله والإنسان يمثِّل حضور العناية الإلهيَّة، سيضلُّ الإنسان طريقه في

820- Augustine of Hippo, On Trinity, Book V, #1

٨٢١- في القرن الرابع الميلادي، قام القديس جيروم بترجمة العهد الجديد إلى اللاتينية، ووضع مقال كلمة لوجوس كلمة Verbum ومعناها «كلمة». وقد علق القديس أوغسطين على هذه الترجمة قائلًا: «في البدء كانت الكلمة». إن كلمة «لوجوس» بالإغريقية تعني باللاتينية كلمتَي «عقلانية» و«كلمة». لكن في تلك الآية، فإن الترجمة الأفضل هي لفظ «كلمة» لأنها لا تشير فقط إلى العلاقة بالآب، ولكن تشير أيضًا إلى القوة الفعّالة فيما يتعلق بتلك الأشياء التي تخلقها الكلمة. أمّا العقلانية فستظلّ تسميتها بالعقلانية تسمية صحيحة حتّى لو لم تخلق شيئًا». انظر:

Augustine of Hippo, On the Word, Eighty-three Different Questions, The Catholic Uinversity of America Press, 2002, p 127

822- Augustine of Hippo, Sermon 188, 1

823- Augustine of Hippo, Enarrationes in Psalmos 17,11

824- Augustine of Hippo, Homilies on First John, 4

النِّهاية، فيقول: «لم أقرأ في نصوص أفلاطون شيئًا يشبه (تَعَالَوْا إِلَيَّ أَيُّهَا الْمُتْعَبُونَ وَيَا مَنْ تَحْمِلُونَ أَحْمَالًا ثَقِيلَةً، وَأَنَا سَأُعْطِيكُمُ الرَّاحَةَ)»، وهو ما اختبره أوغسطين بنفسه من خلال عجزه عن الثَّبات في تجاربه الصوفيّة في أثناء المرحلة الأفلوطينيَّة على الرغم من شعوره بمظاهر الجلال الإلهيِّ عبرها، فيقول: «ما إن عرفتك لأوَّل مرَّة حتّى رفعتني إليك لتريني ما يجب عليَّ أن أراه دون أن أستطيع إلى ذلك سبيلًا، وبهرت عينيَّ الضَّعيفتين بإشعاعك السَّاطع، وارتجفت حبًّا وخوفًا مقدَّسًا، بعيدًا عنك، غريبًا عن جوارك... وأخيرًا توصَّلت في طرفة عين إلى الكائن ذاته، وأبصرت أنَّ (ما لا يُرَى فيك فُهِمَ من خلال أعمالك)، دون أن أقوى على التَّحديق فيه، وشعرت بأنَّ ضعفي يتخاذل وعدت إلى ذاتي، واحتفظت بذاكرة عاشقة وكأنَّها تتوق أبدًا إلى رائحة الطَّعام الَّذي ما أزال عاجزًا عن أخذه»[٨٢٥].

وهو ما اختلف في مرحلته المسيحيَّة، إذ يصف المرحلة الأفلوطينيَّة السَّابقة بأنَّها كانت: «قبل أن أعانق الوسيط بين الله والنَّاس الإنسان يسوع المسيح... الَّذي يدعونا ويقول لنا: (أنا هو الطَّريق والحقُّ والحياة) [يوحنَّا١٤: ٦]»[٨٢٦]. فالمسيح هو الطَّريق، وهو النَّموذج الَّذي يجب علينا معرفته وتقليده، فيتحوَّل البعد إلى قرب والجلال إلى جمال، ولهذا وصف وقع رسائل بولس عليه بأنَّها «ملأته عجبًا» لأنَّه أدرك بعدها الصُّوفي، ومن ثَمَّ نقل أوغسطين التَّجربة الصوفيَّة الأفلوطينيَّة إلى المسيحيَّة؛ لأنَّه «توجد كلمة روحيَّة بداخل كلِّ إنسان»، فيقول: «لو سكن صخب اللَّحم في إنسان وسكنت صور الأرض والماء والهواء والسَّماء وصمتت نفسه فتجاوزها، ولم يعد يفكِّر فيها وصمتت الأحلام والرُّؤى وكلُّ لسان وكلُّ علامة وكل ما يُولَد ليختفي، أجل، لو سكن كلُّ شيء وصمت كلُّ شيء ممَّا يقول للسَّامعين: (نحن لم نبدع أنفسنا بأنفسنا، إنما أبدعَنا ذلك الثَّابتُ الأزليُّ)، ثمَّ تصمت بعد هذا القول وبعد أن تفتح أسماعها لخالقها فتكلَّم هو وحده دونها، فسمعنا كلمته لا كلمة من لسان كائن لحميٍّ ولا من ملاك ولا في صواعق الغيوم ولا في لغز المثل، إنَّما لو سمعناه هو ذاته الَّذي نحبُّه في كلِّ شيء، ونسمعه دون اللُّجوء إليها إذ ذاك نجرِّب قوانا، فترتفع إلى الحكمة الأزليَّة الخالدة فوق كلِّ شيء، ولو طال هذا الاتِّحاد وتلاشى كلُّ ما دونها من رؤى، فضبطت هذه الرُّؤيا وحدها

٨٢٥- اعترافات القديس أغسطينوس، أغسطينوس، ص ١٣٥؛ ١٣٩.

٨٢٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٣٩.

عليه كلَّ مشاعره وامتصَّته ولاشته في سعادة باطنيَّة، وأشبهت الحياة الخالدة، هذه البصيرة النفسيّة الخاطفة الَّتي صبونا إليها»(٨٢٧).

وهو ما انعكس على رؤية أوغسطين للمسيحيَّة في أمرين؛ الأمر الأوّل هو ضرورة وجود لاهوت إثباتيٍّ، ومن ثَمَّ كان وصف أوغسطين للإله يزاوج بين اللّاهوت الإثباتي الَّذي يفرضه تجسُّد المسيح وبين اللَّاهوت السَّلبيِّ الأفلوطينيِّ الَّذي يفرضه احتجاب الآب وغموض الطَّبيعة الإلهيَّة، فباستخدام اللَّاهوت السَّلبيِّ يقول: «إنَّ الإله خيرٌ بدون صفة، عظيمٌ بدون كميَّة، خالقٌ بدون أن يفتقر لشيء، حاكم بدون موقع، حافظ لكلِّ شيء بدون أن يحتوي أيَّ شيء، كلِّيٌّ بدون مكان، أزليٌّ بدون زمان، يصنع ما هو متغيِّر بدون أن يتغيَّر، بدون مشاعر... فرغم أنَّ كلَّ مَن يفكِّر في الله لا يستطيع أن يكشف كلَّ ما هو عليه، إلّا أنَّه لابدَّ ألَّا ينسب له ما هو ليس عليه بقدر الإمكان»(٨٢٨).

أمَّا عن اللَّاهوت الإثباتي كما يظهر في نصوص الكتاب المقدَّس، فيقول إنَّ الإشارات إلى مشاعر الله مستعارة من الخطابات الأخلاقيَّة حول العواطف البشريَّة؛ فالصِّفات الَّتي تؤكِّد وجودها في الطَّبيعة الإلهيّة ليست موجودة في الإله بالطَّريقة نفسها الَّتي توجد بها في الإنسان، حتّى لو كنا نعرف أنَّ الله خير، فنحن لا نعرف ما هو نوع ذلك الخير، وعلى الرَّغم من أنَّنا نستخدم العديد من كلماتنا للتَّعبير عن تلك الصِّفات الإلهيَّة، إلَّا أنَّها جميعًا ليست صفات مختلفة في الطَّبيعة الإلهيَّة؛ لأنَّ علمه هو حكمته، وحكمته هي جوهره، وذلك بسبب بساطة الطَّبيعة الإلهيَّة، فيقول: «إنَّ وجود الله هو وجوده قويًّا، أو وجوده حكيمًا، أو أيّ شيء آخر يمكن أن نقوله عن هذه البساطة ذات الكثرة، أو الكثرة البسيطة الَّتي يدلّ عليها جوهره»(٨٢٩)، ولهذا فإنَّ الحديث عن التَّجسُّد الإلهيِّ في سِفر الخروج لا يُعَدُّ كشفًا لجوهر الإله في ذاته، لكنَّه كشفًا عن حضوره فحسب؛ أي رمز.

من ثَمَّ يميِّز أوغسطين بين ثلاث طرق للتَّعامل مع الرَّمز؛ الأولى: عبادة الرَّمز بعدِّه المرموز إليه ذاته، وهي نوع من العبوديَّة للرَّمز دون القدرة على تجاوزه للحقيقة الكامنة وراءه، والثَّانية: استخدام الرَّمز لعبادة المرموز إليه دون معرفته وهو حال الأفلاطونيَّة المحدثة،

٨٢٧- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٨٥ – ١٨٦.

828- Augustine of Hippo, On Trinity, Book V, #2

829- Augustine of Hippo, On the Trinity, Book VI, #4

وأخيرًا: استخدام الرَّمز لعبادة المرموز إليه بعد معرفته معرفة غير تامَّة وهو حال المسيحيَّة(٨٣٠). فأوغسطين يرى معاني النُّصوص محض تشبيهات، لا لغة مباشرة يلزم فهمها حرفيًّا، ومن ثَمَّ يعود ليحذِّرنا من استخدام المفاهيم والصِّفات البشريَّة في فهم الطَّبيعة الإلهيَّة الخفيَّة؛ لأنَّ ذلك يُعَدُّ خلطًا بين الله وآثاره، فيقول: «ويل لمن يحبُّون إشاراتك بدلًا منك، ويضلُّون طريقهم وسط آثارك». ومن ثَمَّ لجأ إلى تأويل النُّصوص الظَّاهرة في إطار خلفيَّته الأفلاطونيَّة، مثلما حدث عندما سألته امرأة عن رؤية الإنسان للإله يوم القيامة، اعتمادًا على قول بولس: «نَحْنُ الآنَ نَنْظُرُ إِلَى الأُمُورِ كَمَا فِي مِرْآةٍ فَلا نَرَاهَا وَاضِحَةً(٨٣١)، إلّا أَنَّنَا سَنَرَاهَا أَخِيرًا مُوَاجَهَةً. الآنَ، أَعْرِفُ مَعْرِفَةً جُزْئِيَّةً. وَلَكِنِّي، عِنْدَئِذٍ، سَأَعْرِفُ مِثْلَمَا عُرِفْتُ» [كورنثوس الأول ١٢:١٣]، فأجابها: «إنَّ الله نور العقول الطَّاهرة، لا العيون الجسديَّة. فحينها سيكون العقل قادرًا، خلاف عجزه الحاليِّ، على رؤية ذلك النُّور»(٨٣٢).

فعلى الرغم من تجسُّد المسيح يظلُّ العجز العقليُّ واللُّغويُّ حاضرًا دومًا في الأبستيمولوجيا اللَّاهوتيَّة سواء من خلال طبيعة الثَّالوث أو طبيعة الجوهر الإلهيِّ، ومن ثَمَّ يلزم ألَّا نقنع أبدًا بوصولنا إلى نهاية الطَّريق، بل يجب علينا البقاء دومًا في حالة سعي، فيقول: «إذا كنَّا نجد الإله عندما نبحث عنه، فلماذا يقول: (الْتَمِسُوا وَجْهَهُ دَائِمًا) [المزامير ٤: ١٠٥]؟ هل يجب أن نبحث عنه حتّى بعد أن وجدناه؟ لأنَّه لابدَّ وأن نبحث دائمًا في الأشياء الَّتي لا يمكن استيعابها، حتّى لا يظنّ المرء أنَّه لم يجد شيئًا أبدًا عندما يصطدم بمدى عدم استيعابه لما وجده، فالإيمان يبحث والفهم يجد، فكما يقول الرَّسول: إذا لم تؤمن، لن تفهم. إلَّا أنّ في حالة الإله، فالفهم يظلُّ يبحث عنه حتّى بعد أن وجده»(٨٣٣).

الأمر الثَّاني والأهمُّ في رؤية أوغسطين للمسيحيَّة هو ضرورة وجود تجسُّد دائم للمسيح، فكانت إضافته الأساسيَّة إلى اللَّاهوت المسيحيِّ هي ربطه بين المسيح وبين الكنيسة؛ فهو لم يقصر دور المسيح على كونه إلهًا حلَّ في الجسد مثل سابقيه، ولكنَّه أصبح رئيس الكنيسة أيضًا،

830- Augustine of Hippo, On Christian Doctrine, III.9.13

٨٣١- قارن مع قول أفلاطون في محاورة فايدروس: «في النسخ الأرضية للعدالة والاعتدال والمثل الأخرى التي تثمنها النفوس لا يوجد ضوء، ولكن القليل فقط يراها عبر الزجاج الداكن [المرآة]، وأقل منهم من يرى واقعها الفعلي في تلك النسخ بصعوبة شديدة». [Plat. Phaedrus 250b].

832- Augustine of Hippo, Letters, 92.1

833- Augustine of Hippo, On the Trinity, Book XV, #2

فيقول أوغسطين في عظة له بعنوان: «عن الطُّرق الثَّلاث لفهم المسيح في النَّصّ المقدَّس»، نجده يقول: «الطَّريقة الأولى تشير إلى أنَّه إله، وأنَّ ألوهيَّته تساوي ألوهيَّة الآب قبل أن يحلّ في الجسد. والطَّريقة الثَّانية هي أنَّه بمجرَّد الحلول في الجسد، فإنَّ المسيح نفسه هو كلٌّ من الإله والإنسان...الوسيط ورئيس الكنيسة... والطَّريقة الثَّالثة هي أنَّ المسيح الكليَّ في كامل الكنيسة؛ أي الرَّأس والجسم»[٨٣٤].

فإذا كان المسيح هو الطَّريق إلى الإله، فإنَّ الكنيسة من بعده أصبحت هي الطَّريق إلى الإله، من خلال ربط أوغسطين بين المسيح والكنيسة، يقول أوغسطين: «وكما جُعلَت الكلمة الجسد، وأقام بيننا، فإنَّ نفس الحكمة الَّتي وُلدَت من الإله تواضعت لتكون مخلوقة بين البشر، وهناك إشارة إلى ذلك في النَّصّ المقدَّس (اَلرَّبُّ قَنَانِي أَوَّلَ طَرِيقِهِ، مِنْ قَبْلِ أَعْمَالِهِ، مُنْذُ الْقِدَمِ) [الأمثال ٨: ٢٢]. فبداية طُرقه هو رئيس الكنيسة، الَّذي هو المسيح الَّذي امتلك طبيعة بشريَّة، الَّذي قدَّم لنا نمط المعيشة؛ أي الطَّريقة المؤكَّدة الَّتي يمكن من خلالها الوصول إلى الإله»[٨٣٥]. ممَّا أدَّى إلى احتكار الكنيسة لتأويل وفهم النُّصوص المقدَّسة وترجمتها إلى عبارات وأطروحات اللَّاهوت الإثباتي المسيحيِّ.

وسواء أكان الطَّريق الأوغسطينيُّ يمرُّ بواسطة التَّجربة الصوفيَّة [الكلمة الروحيَّة]، أمْ عبر المسيح والكنيسة [الكلمة المتجسِّدة]، فإنَّه يمكن عبره الوصول إلى الله، ولهذا يمكن القول إنَّ أوغسطين هو من وضع أسس اللَّاهوت الإثباتي المسيحيِّ من خلال طريقته التَّأويليَّة الَّتي حافظت على اللَّاهوت السَّلبيِّ بقدر الإمكان، وهو ما دعا القدِّيس بونافنتورا، المتصوِّف الأوغسطينيّ، إلى أن يقول: «هناك طريقتان للتأمّل في الأسرار الإلهيَّة؛ الإثبات والسَّلب، يقدِّم أوغسطين لنا الأولى، ويقدِّم ديونيسيوس لنا الثَّانية»[٨٣٦]. فعلى يد ديونيسيوس الزَّائف عاد اللَّاهوت السَّلبيُّ للهيمنة على المسيحيَّة؛ نتيجة تفسيره لنصوصها بواسطة الفلسفة الأفلوطينيَّة حصرًا.

ديونيسيوس الأريوباغي الزَّائف

يصل اللَّاهوت السَّلبيُّ المسيحيُّ إلى ذروته في المؤلَّفات المنسوبة إلى شخص مجهول، اصطلح المؤرِّخون على تسميته ديونيسيوس الأريوباغي الزَّائف Pseudo-Dionysius the Areopagite

834- Augustine of Hippo, Sermons, #341, 1-3
835- Augustine of Hipp, Of Faith and the Creed, #4- 6
836- Augustine of Hippo, De triplici via III, #11

لأنَّه انتحل شخصية القدِّيس ديونيسيوس الأريوباغي، القدِّيس الَّذي اعتنق المسيحيَّة على يد بولس الرَّسول في أثناء زيارته لأثينا، كما يروي الكتاب المقدَّس [أعمال الرُّسل ١٧: ٣٤]. ومن المؤكَّد أنَّ هذا الشَّخص كان فيلسوفًا أفلاطونيًّا محدثًا، له اطِّلاع قويٌّ على أفكار برقلس، ثمَّ أصبح لاهوتيًّا مسيحيًّا، ونجد أوَّل ذكر لأعماله في نصٍّ للقدِّيس ساويروس الأنطاكيِّ، رأس الكنيسة السريانيَّة الأرثوذكسيَّة في سوريا، يعود إلى عام ٥١٨ ميلاديَّة. ومن الثَّابت تاريخيًّا أنَّ برقلس توفِّي عام ٤٨٥ ميلاديَّة، لذا يظنُّ المؤرِّخون أنَّ ديونيسيوس الزَّائف هو أحد تلاميذ برقلس وقد يكون سوريًّا، وبالتَّالي يكون تاريخ تلك الأعمال الَّتي وصلتنا بعد ٤٨٥ ميلاديَّة وقبل ٥١٨ ميلاديَّة، فلا يمكن أن يكون هذا الشَّخص هو القدِّيس ديونيسيوس الأريوباغي.

وبسبب انتحاله لشخصيَّة القدِّيس ديونيسيوس الأريوباغي، أصبح لمؤلَّفاته سلطة نصيَّة قويَّة على تصوُّرات اللَّاهوت المسيحيِّ شرقًا، ولكن ظلَّ تأثيرها ضعيفًا غربًا، على الرغم من أنَّ أعماله تُرجِمَت إلى اللَّاتينيَّة عام ٨٦٢ ميلاديَّة، بسبب العقليَّة الغربيَّة المقيَّدة بالمفاهيم الَّتي تحاول تقييد تصوُّر الإله داخل إطار الكنيسة المؤسَّسيَّة، ولهذا ظلَّت الرُّوحانيَّة الأوغسطينيَّة مسيطرة على المسيحيَّة، وظلَّت مركزيَّة المسيح في هذا النِّظام قويَّة؛ لأنَّها ما تعطيه شرعيَّة وجوده، بصفته الإله المتجسِّد والَّذي يمكن فهمه إلى حدٍّ كبير من خلال اللَّاهوت الإثباتيِّ، وهو السِّياق الَّذي وجد ضالَّته في فلسفة توما الأكويني لاحقًا. لكن في القرن الثَّاني عشر، في بدايات ازدهار الحركة الصوفيّة المسيحيَّة، تمَّ إعادة اكتشاف أعمال ديونيسيوس الزَّائف، حتّى إنَّ المتصوِّف المسيحيَّ الشَّهير القدِّيس بونافنتورا سمَّاه «أمير المتصوِّفة»(٨٣٧) كما يظهر من تأثيره الواضح بشدَّة على كلِّ تيَّارات حركة التصوّف المسيحيِّ في القرون اللَّاحقة.

وقد وصلنا من أعماله: «التَّسلسل السَّماويّ» (The Celestial Hierarchy) وهو عمل يتحدَّث فيه عن مراتب المخلوقات السَّماويَّة في العالم السَّماويِّ، والَّتي يقسمها هو إلى تسع مراتب أو أنواع من الملائكة. و«التَّسلسل الكنسيُّ» (The Ecclesiastical Hierarchy)، وهو عمل يتحدَّث فيه عن المراتب الكنسيَّة المسيحيَّة الَّتي تكوِّن مراحل وصول الإنسان إلى الله، «من خلال طاعة الوصايا والقيام بالأعمال المقدَّسة»، ولكلِّ تلك المظاهر التَّعبديَّة معانٍ روحانيَّة تتسبَّب في تحوُّل فعليٍّ في وعي المرء ورؤيته للعالم، فالتَّعميد، على سبيل المثال، بمنزلة

837- Pseudo-Dionysius the Areopagite, The Complete Works, Trans. Colm Luibheid, Paulist Press, New York, 1987, p.29

ولادة روحيَّة جديدة. و«الأسماء الإلهيَّة» (The Divine Names)، وهو عمل في اللَّاهوت الإثباتيّ، يتحدَّث فيه عن أسماء الإله وصفاته المعنويَّة كما وردت في النُّصوص المقدَّسة، ولكن ينتهي بنقد اللَّاهوت الإثباتي بسبب حدود اللُّغة في التَّعبير عن الإله، ليفتح الباب إلى اللَّاهوت الرَّمزيّ. و«اللَّاهوت الرَّمزيُّ» (SymbolicTheology)، وهو عمل يتحدَّث فيه عن رمزيَّة الصِّفات الماديَّة المحسوسة للإله في النُّصوص المقدَّسة، وفائدة ذكرها بتلك الطَّريقة، ومعاني تأويلها، لكن لم يصلنا منه سوى وصف ديونيسيوس له في أعماله الَّتي وصلتنا. و«اللَّاهوت الباطنيُّ» (The Mystical Theology)، وهو أهمُّ أعماله، وأهمُّ أعمال اللَّاهوت السَّلبيّ قاطبة، وفيه يبدأ ديونيسيوس الزَّائف رحلته إلى الإله بواسطة نفي ما هو ليس عليه، ثمَّ إدراك قصور اللُّغة في تقديم تحليل كامل ومتَّسق للَّذي ليس كمثله شيء، فيمدُّ الخطَّ على استقامته وينفي على الطَّريقة الأفلوطينيَّة كلَّ ثبوت الإله عليه، حتّى لو كان في الكتاب المقدَّس، ثمَّ ينفي النَّفي على طريقة برقلس، ليستقرَّ في رحم الصَّمت أمام الإله، فوحده الصَّمت هو ما يليق به. كما وصلنا تسع رسائل له يلخِّص فيها فلسفته، أمَّا من الكتب الَّتي لم تصلنا، فهو كتاب «التَّمثُّلات اللَّاهوتيَّة» (The Theological Representations)، الَّذي ناقش فيه تمثُّلات الإله بوصفه واحدًا وثالوثًا، وتفسير وحدة الإله وتمايزه.

في رسالته الأولى الَّتي أنقلها هنا كاملة، نجد أدقَّ ملخَّص لفلسفة ديونيسيوس بكلماته: «الظَّلام يتبدَّد في وجود النُّور، وكلَّما زاد النُّور اختفى الظَّلام؛ عدم المعرفة يتبدَّد في وجود المعرفة، وكلَّما زادت المعرفة اختفى عدم المعرفة، ومع ذلك، لا تفكِّر في هذا الأمر من حيث الافتقار والحرمان، بل من حيث التَّعالي، وعندها سوف تكون قادرًا على أن تقول شيئًا أكثر صدقًا من كلِّ الحقيقة، وهو أنَّ عدم المعرفة بالإله المتعالي يتجاوز أيَّ شخص مقيَّد بالنُّور الماديِّ والمعرفة الوجوديَّة بالكائنات؛ لأنَّ ظلام الإله المتعالي يظلُّ مخفيًّا عن كلِّ نور ومستترًا عن كلِّ معرفة، فالشَّخص الَّذي يرى الإله ويستوعب ما يراه لم يرَ الله في ذاته، ولكن رأى شيئًا من أشيائه، شيئًا له وجود ويمكن معرفته؛ لأنَّ الإله المتعالي يتجاوز العقل والوجود تمامًا، ولا يمكن معرفته على الإطلاق، إنَّه موجود بعد الوجود، ومعروف بعد العقل، وهذه الحالة من عدم المعرفة هي بالتَّحديد معرفة بالإله المتجاوز لكلِّ ما يمكن معرفته»[٨٣٨].

838- Ibid., p. 263

فبما أنَّ ديونيسيوس أفلوطينيٌّ، فإنَّه يضع الإله فوق الوجود، ومن ثَمَّ فوق العقل واللُّغة، فيقول: «الحواسُّ لا تستطيع فهم أو إدراك الأشياء الفكريَّة، والأشياء ذات الشَّكل والتَّمثيل لا يمكن أن تستوعب ما هو بدون شكل، كما أنَّ الأشياء الملموسة لا يمكن أن تستوعب ما هو غير ملموس وغير ماديٍّ. وبمعيار الحقيقة نفسها فإنَّ اللَّانهائيَّ المتجاوز للوجود سيتجاوز كلَّ ما هو موجود، واللَّانهائيُّ المتجاوز للعقل سيتجاوز كلَّ العقول، والواقع أنَّ هذا اللُّغز بعيد عن متناول أيِّ عمليَّة عقلانيَّة، كما لا يمكن لأيِّ كلمة أن تعبِّر عن الخير الَّذي لا يمكن التَّعبير عنه، هذا الواحد مصدر كلِّ وحدة، هذا الوجود فوق الوجود، الفكر المتجاوز للفكر، الكلمة المتجاوزة لكلِّ كلام، الَّتي لا يحتويها خطاب، ولا حدس، ولا اسم، هو يكون ولا يكون مثله شيء، إنَّه علَّة الوجود، ومن ثَمَّ فهو متجاوز للوجود»[٨٣٩]، «إنَّه متجاوز للوجود؛ لأنَّه علَّة كلِّ نمط وجوديٍّ»[٨٤٠]. ويقول في علاقة الإله بالزَّمان والأزل: «الأزل هو مستقرُّ الوجود الدَّائم، أمَّا الزَّمان فهو مستقرُّ ما له بداية، وحتَّى الأشياء الأزليَّة ليست على قدم المساواة زمنيًّا مع الإله المتعالي؛ لأنَّه يسبق الأزل... فهو مصدر الزَّمان والأزل»[٨٤١].

لكن ديونيسيوس من النَّاحية الأخرى مسيحيٌّ أيضًا، ومن ثَمَّ فإنَّه يقرُّ بأنَّ للكتاب المقدَّس سلطة لاهوتيَّة معرفيَّة ولغويَّة فيما يتعلَّق بطبيعة الإله، فيقول: «من أجل التَّعبير عن الطَّبيعة الخفيَّة للإله الَّتي تتجاوز الوجود، يجب ألَّا نجرؤ على اللُّجوء إلى كلمات أو مفاهيم غير موجودة في الكتب المقدَّسة الَّتي أوحى الله بها؛ لأنَّ تلك الطَّبيعة الإلهيَّة متجاوزة للكلام والعقل والوجود ذاته... فوحده القادر على بيان ما هو عليه حقًّا»[٨٤٢].

لهذا يقول: إن اللُّغة الدينيَّة هي لغة معبِّرة عن اختلاف الإله المتعالي عن كلِّ ما هو موجود في العالم، ولكن في الوقت نفسه فهي معبِّرة أيضًا عن كونه محايثًا لهذا العالم بعدِّه خالقه، والحافظ لوجوده، والمحدِّد لطبيعته وصفاته، ولطبيعة وصفات كلِّ موجوداته، فتتعرَّض اللُّغة لضغط مزدوج؛ ضغط سلبيّ بسبب الوظيفة الأولى، وضغط إثباتي بسبب الوظيفة الثَّانية، فيقول: «إذا كان الله لا يمكن أن يفهمه العقل ولا تصل إليه الحواسُّ، فكيف نعرفه؟ وهذا شيء يجب علينا البحث فيه، قد يكون أكثر دقَّة أن نقول إنَّنا لا نستطيع أن نعرف الله في ذاته

839- Ibid., p. 49-50
840- Ibid., p. 101
841- Ibid., p. 121
842- Ibid., p. 49-50

على الإطلاق؛ لأنّه بعيد عن متناول العقل، ولكنّنا نعرفه من نظام الأشياء، لأنَّ كلَّ شيء ناتج عنه وفق النَّموذج الإلهيّ، وبهذا فنحن نقترب ممَّا هو متجاوز لكلِّ ما تسمح به قدراتنا، ونمرُّ من خلال إنكار وتجاوز كلِّ الأشياء لأنّه سبب كلِّ شيء، ومن ثَمَّ فإنَّ الله معروف من كلِّ شيء، ومختلف عن كلِّ شيء؛ فهو معروف بالمعرفة [اللّاهوت الإثباتيّ]، ومعروف بالجهل [اللّاهوت السّلبيّ]، هذا هو نوع اللُّغة الَّتي يجب أن نستخدمها عن الله؛ لأنّنا نعرفه من كلِّ شيء وفقًا لنسبتهم إليه كسببهم، ولكن على النّاحية الأخرى، المعرفة الإلهيّة الأكثر سموًّا هي الَّتي تأتي من خلال الجهل به»(٨٤٣).

من ثَمَّ تظهر اللُّغة الدينيّة في أربع صور أساسيَّة؛ هي اللُّغة الإثباتيَّة، واللُّغة الرَّمزيَّة، واللُّغة السَّلبيَّة، والصَّمت الصُّوفيّ، وتلك الصُّور الأساسيَّة ليست متعارضة، بل تكمِّل بعضها بعضًا، على هيئة طريق واحد، ولكن باتجاهين؛ الاتِّجاه السَّلبيُّ يبدأ من العالَم وينطلق صعودًا إلى الإله، مسترشدًا بنفي كلِّ أوجه تشابه الموجودات مع الإله المتعالي ذي الوجه الواحد في ذاته، والاتِّجاه الإثباتي الَّذي يبدأ من عند الإله ويهبط إلى العالم مسترشدًا بإثبات كلِّ ما يظهر من آثار الإله المحايث ذي الأوجه المتعدِّدة كما يظهر لنا في العالَم.

فاللُّغة الإثباتية معنيَّة بصفات الإله المعنويَّة كما تظهر آثاره لنا في العالَم [إبستيمولوجيًا]، وهي مقيَّدة بالصِّفات الَّتي يخبرنا بها الإله عن نفسه في النُّصوص المقدَّسة بواسطة الوحي؛ لأنّه وحده له الحقّ في بيان ذلك، أمّا اللُّغة الرَّمزيَّة فهي معنيَّة بالصِّفات الَّتي لا تليق بالإله المتعالي، مثل الصِّفات المادّيَّة والمحسوسة والتَّجسيميَّة والنَّفسيَّة الَّتي تشبِّهه بالمخلوقات، والَّتي يلزم تأويلها، لا أخذها بشكل حرفيٍّ، وهي أيضًا مقيَّدة بما يخبرنا به الإله عن نفسه في النُّصوص المقدّسة بواسطة الوحي، أمّا اللُّغة السَّلبيَّة فهي معنيَّة بصفات الإله كما هو في ذاته [ميتافيزيقًا]. وتتدرَّج عمليَّة النَّفي هذه على هيئة سلسلة متدرِّجة، فبداية ننفي الصِّفات المحسوسة بعدِّها أقرب الصِّفات إلى المخلوقات، ثمَّ ننفي الصِّفات المعنويَّة عنه تدريجيًّا، ثمَّ ننفي معقوليَّته؛ أي معقوليَّة الفهم الإنساني لطبيعته الكليَّة، ثمَّ ننفي كلَّ المفاهيم العقليَّة الممكنة عنه؛ أي النَّفي التَّامُّ للّاهوت الإثباتي، حتّى نصل إلى مرحلة نفي النَّفي، حتّى لا يشاركه في النَّفي أحد، وصولًا إلى الصَّمت الدَّال على استحالة الوصول إليه؛ لأنَّ ما نحاول التَّفكير فيه والتَّعبير عنه يتجاوز حدود العقل واللُّغة والوجود.

843- Ibid., p. 108-109

يقول ديونيسيوس في وصف اللُّغة الإثباتيَّة: «بما أنَّ الله هو علّة كلِّ شيء، المتجاوزة لكلِّ شيء، فإنَّه لا اسم له، ولكن في الوقت نفسه له أسماء كلِّ شيء... فأغاني الثَّناء عليه وأسماؤه فيها مشتقَّة بشكل ملائم من مجموع الخلق»[844]، فالموجودات رموز تشير إلى الصِّفات الإلهيَّة من خلال الاستدلال السَّببيِّ، «لذا فإنَّ كلَّ الأشياء تنسب إلى الإله؛ لأنَّها وُجِدَت منه وفيه ومن أجله، فهو من حدَّدها، ونظَّمها، وحفظها، وإليه تعود»[845]، وهذا التَّمايز الصِّفاتيُّ الَّذي يكشف عن الإله كما تظهر آثاره في مخلوقاته هو جوهر اللَّاهوت الإثباتيِّ، فاللَّاهوت الإثباتيّ يشير إلى الإله الظَّاهر، صاحب الجوانب المتعدِّدة، بالأسماء والصِّفات الإثباتيّة الموجودة في النُّصوص المقدَّسة والظَّاهرة في الموجودات.

لهذا يقدِّم ديونيسيوس في كتاب «الأسماء الإلهيَّة» تفسيراته الميتافيزيقيَّة للأسماء الواردة في الكتاب المقدَّس والَّتي تنقسم إلى الأسماء الَّتي تشير إلى الإله مباشرة، مثل: «أنا الوجود الخالص»، و«الحياة»، و«النُّور»، و«الله»، و«الحقيقة». والأسماء المستمدَّة من الموجودات لأنَّها نتيجة عمل العناية الإلهيَّة، مثل: «الخير»، و«الجمال»، و«الحكمة»، و«الحبّ»، «إله الآلهة»، و«ربُّ الأرباب»، و«ملك الملوك»، و«قدس الأقداس»، و«الأبديّ»، و«العقل»، و«الكلمة»، و«القدرة»، و«القادر»، و«القديم»، و«المطلق»، و«الثَّابت»، و«الخلاص»، و«المقدَّس»، و«الفداء»، و«الصَّوت الهامس»، و«الإيمان»[846].

لكنَّ هذا لا يعني أنَّ هذه الأسماء تشير إلى طبيعة الإله ميتافيزيقًا، وإنَّما هي تشير إلى طبيعته الَّتي تتجلَّى لنا في العالَم، فيقول ديونيسيوس: إنَّ اللَّاهوت الإثباتي ـ كما يظهر في النُّصوص المقدَّسة ـ «يُخفي الإله المتعالي تحت عباءة الوجود، فيظهر في شكل وصورة ويُشار إليه بإشارات عديدة لتوضِّح الصِّفات المتنوِّعة لمن هو بسيط ولا صورة له»[847]؛ لأنَّ «وحي الإله لكلِّ عقل يتناسب مع قدراته، ولأنَّ الإله خير فهو مهتمٌّ بنا وبخلاصنا، فهو يقدِّم اللَّامحدود بصور محدودة»[848]، «فهذا المطلق وراء التَّجليات المتعدِّدة للوجود هو الإله المتعالي؛ لأنَّه هو وحده مصدر الوجود، والوجود الدَّائم، وسبب وجود الموجودات»[849]، «فسبب كلِّ شيء هو بالتَّأكيد متجاوز لكلِّ شيء، وطبيعته

844- Ibid., p. 56
845- Ibid., p 129
846- Ibid., p 55
847- Ibid., p. 52
848- Ibid., p. 49;2
849- Ibid., p. 124

فوق كلِّ مخلوقاته، فوق وجودهم وفوق طبائعهم»[٨٥٠]، و«السَّبب الواحد لكلِّ شيء ليس واحدًا من الأشياء العديدة في العالم، بل هو يسبق الوحدة والتَّعدديَّة بل هو يحدِّد الوحدة والتَّعدُّد... فبدون الواحد لا يوجد تعدُّد، ولكن في غياب التَّعدُّد يظلّ الواحد موجودًا»[٨٥١]، «فالإله هو كينونة الأشياء بشكل يمنعه أن يكون إحداها؛ لأنَّ المعلول لا يتساوى مع علَّته».

من ثَمَّ انعكست أفلوطينيَّة ديونيسيوس على جوهر العقيدة المسيحيَّة، عقيدة الثَّالوث، والَّتي تمثِّل أعلى درجات اللَّاهوت الإثباتي في المسيحيَّة، فيقول: «نسمِّيه الثَّالوث لأنَّ طبيعته الخارقة ظهرت كثلاثة أشخاص: (الأب أصل كلِّ شيء، والابن الفرد المتجسِّد، والرُّوح القدس القوَّة الفاعلة في قلوبنا وفي العالَم)»[٨٥٢]. ونلاحظ هنا أنَّ ديونيسيوس يرى أنَّ الثَّالوث هو «تسمية» منَّا وليست حقيقة ميتافيزيقيَّة في طبيعة الإله في ذاته؛ ولهذا فهو يعود وينفي كون الإله المتعالي واحدًا أو ثالوثًا أو يمكن أن يحكم مفهوم العدد طبيعته في ذاته، فيقول: «عندما نتكلَّم عن الإله المتعالي بعدِّه وحدة وثالوثًا، فهو ليس وحدة ولا ثالوثًا يمكن أن نعرِّفه أو أن يعرِّفه أيُّ مخلوق على الإطلاق، إلَّا أنَّنا نستخدم تلك المفردات للتَّعبير عن حقيقة ما هو متجاوِز لكلِّ الأسماء، نستخدم تلك المفردات المحكومة بشكل الوجود للتَّعبير عمَّا هو متجاوِز للوجود، ولكن لا الوحدة ولا الثَّالوث ولا العدد ولا أيّ شيء آخر سواء كان مخلوقًا أو يمكن أن يكون معروفًا لمخلوق، قادر على أن يكشف الغموض وراء كلِّ عقل ومعقوليَّة لهذا الإله المتعالي الَّذي يتجاوز بشكل أساسيٍّ كلَّ شيء، الَّذي لا اسم له، ولا يستوعبه عقل؛ فهو يقيم في منطقة خارج حدودنا، حيث لا يمكن أن نذهب»[٨٥٣].

فيصبح اللَّاهوت الإثباتي نقطة بداية صعودنا إلى الإله المتعالي عندما نتجاوزها، بما أنَّها تعتمد على قياس الإله بالمعايير الإنسانيَّة العقليَّة ومن ثَمَّ تشبيهه بالموجودات، «فهذه التَّشبيهات تصعد بنا نحو الحقيقة الَّتي يراها العقل، الحقيقة البسيطة الواحدة، فنترك وراءنا كلَّ مفاهيمنا الخاصَّة عن الإله، ونوقف نشاطاتنا العقليَّة إلى الحدِّ المناسب فقط، ونقترب من الشُّعاع الَّذي يتجاوز الوجود، هنا- بطريقة لا يمكن للكلمات وصفها- يوجد الهدف وراء كلِّ أنواع المعرفة، وهو من النَّوع الَّذي لا يمكن للعقل ولا للكلام أن يستوعبه على الإطلاق؛

850- Ibid., p. 125
851- Ibid., p. 128
852- Ibid., p. 51
853- Ibid., p. 129-130

لأَنَّه يفوق كلَّ شيء ويتجاوز قدرتنا على معرفته تمامًا... فإذا كانت المعرفة قاصرة على عالم الوجود فإنَّ ما يتجاوز الوجود يتجاوز المعرفة أيضًا»[٨٥٤]، وهذا الفصل بين اللُّغة كأداة إبستيمولوجيَّة وبين الطبيعة الإلهيّة الميتافيزيقيَّة سيكون السَّبب الأساسيّ لإنكار ديونيسيوس المطلق للَّاهوت الإثباتيّ، وليؤكِّد حجَّته يستدلُّ بالآية الَّتي سبق واستخدمها غريغوريوس، وهي ردُّ ملاك الرَّبِّ على منوح عندما سأله عن اسمه: «لِمَاذَا تسأَلُ عَنِ اسمي واسمي عجيبٌ؟» [القضاة ١٣: ١٨]، ويعلِّق عليها قائلًا: «لأنَّ هذا الاسم بالتَّأكيد هو (الاسم الَّذي فوق كلِّ اسم)، وبالتَّالي فليس له اسم»[٨٥٥]؛ لأنَّ منوح قال لامْرَأَتِهِ: «نَمُوتُ مَوْتًا لأَنَّنَا قَدْ رَأَيْنَا اللَّـهَ»، وليس ملاك الرَّبِّ، ومن ثَمَّ: «ولكن بالتَّأكيد ليست هناك حاجة لبحث هذا الأمر لأكثر من ذلك، فالكتاب المقدَّس نفسه يؤكِّد أنَّ الله لا يجب أن يُقارَن بأيِّ شيء، إنَّه مختلف عن كلِّ شيء، والأغرب أنَّه ليس كمثله شيء على الإطلاق»[٨٥٦].

وبهذا الموقف ينهي ديونيسيوس كتابه في اللَّاهوت الإثباتي، قائلًا: «هذه إذًا الأسماء الإلهيَّة، إنَّها أسماء معنويَّة، وقد حاولت إيضاحها قدر الإمكان، ولكن بالطَّبع فشلت في إيضاح معانيها الحقيقيَّة كما يليق بها... انتهت هنا أطروحتي الخاصة بأسماء الإله المعنويَّة، وسوف أنتقل إلى اللَّاهوت الرَّمزيِّ»[٨٥٧]. وعلى الرغم من أنَّ كتابه «اللَّاهوت الرَّمزيّ» لم يصلنا أيضًا إلَّا أنَّ ديونيسيوس يخبرنا في كتاب «الأسماء الإلهيَّة» أنَّ هذا العمل يتناول اللُّغة الرَّمزيَّة المعنيَّة بالصِّفات المحسوسة الَّتي تظهر في النُّصوص المقدَّسة ولا تليق بالإله المتعالي، مثل: «الأوصاف البشريَّة البحتة أو النَّاريَّة، فيتحدَّثون عن عينَيه، وأذنَيه، والشَّعر، والوجه، واليدَين والظَّهر، والأجنحة، والذِّراعَين، والقدمَين، وقد وُضِعَت حوله أشياء مثل التِّيجان، والمقاعد، والكؤوس، وأوعية الخلط[٨٥٨] وما شابه ذلك من الأشياء الغامضة»[٨٥٩]، كما يشير إلى «نور

854- Ibid., p. 53
855- Ibid., p. 54
856- Ibid., p. 118
857- Ibid., p. 131
٨٥٨- على الرغم من أن ديونيسيوس يؤكد صراحة حتمية اعتمادنا على الكتاب المقدس كمصدر أوحد للأسماء والصفات الإلهية، إلا أنه لا يرفض إضافة أسماء من التقاليد والفلسفات الأخرى. فعلى سبيل المثال، يناقش بإسهاب اسم «وعاء الخلط»، الذي لا يظهر بوضوح في النصوص العبرية والمسيحية، باستثناء الإشارة إلى فعل الخلط في سفر الأمثال (إصحاح ٩، آية: ٢) حيث تخلط الحكمة بالخمر، ولكنه مفهوم مركزي وأساسي في الفلسفة الأفلاطونية المستمدة من محاورة طيماوس أفلاطون، حيث يستخدمه الصانع في عملية الخلق.
859- Ibid., p. 57

الإله»[٨٦٠]، ويخبرنا أيضًا في كتابه «اللَّاهوت الباطنيّ» أنّه ناقش تشبيهات الإله المُستمَدَّة من المحسوسات: «لقد تحدَّثت عن الصُّور الَّتي لدينا عنه، وعن الأشكال والأدوات المناسبة له، وعن الأماكن الَّتي يعيش فيها وما يزيِّنه، لقد تكلَّمت عن غضبه وحزنه وثورته، وكيف يُقال عنه إنَّه في حالة سُكر، وأقسامه ولعناته، وكيف يُقال عنه إنَّه نائم وإنَّه مستيقظ، بل وجميع الصُّور الَّتي لدينا، والصُّور الَّتي شكَّلتها أعمال التَّمثيل الرَّمزيّ لله»[٨٦١].

فاللَّاهوت الرَّمزيُّ يغطِّي على الحقيقة المعنويَّة بصور المحسوسات، ومن ثَمَّ يلزم أن تتحوَّل الرُّموز المحسوسة إلى استعارات وتشبيهات، فيلجأ المتلقِّي إلى التَّأويل، وفي رسالته التَّاسعة[٨٦٢] يعطينا ديونيسيوس مثالًا على طريقته في تأويل الرُّموز الموجودة في النُّصوص المقدَّسة، فالتَّفسير الحرفيُّ للآية الَّتي تقول: «فاستَيقَظَ الرَّبُّ كنائمٍ، كجَبّارٍ مُعَيِّطٍ مِنَ الخمر» [المزامير ٧٨: ٦٥]، هو أنَّ الإله ينام ويشرب الخمر ويسكر، وهي صفات محسوسة ومجسَّمة؛ لهذا يعتبر ديونيسيوس تلك الصِّفات رموزًا يجب تأويلها، فيؤوِّل صفة «النَّوم» بأنَّها «عدم قدرة الموجودات على التَّواصل المباشر معه»، ويؤوِّل «اليقظة» على أنَّها «عنايته بمخلوقاته وبخلاصهم»، ويؤوِّل «حالة السُّكر» على أنَّها نوع من الإفراط الَّذي يفيض بالصِّفات الجيِّدة على مخلوقاته.

وعلى الرغم من أنَّ ديونيسيوس يرى أنَّ الصِّفات المحسوسة لا تليق بالإله، إلَّا أنَّه يرى أنَّها ضرورة، حتّى تدفع العقل لتجاوز تلك الصُّور الحسِّيَّة عندما يدرك تعارضها مع ما يليق بالإله، ومن ثَمَّ تعمل عمل الرِّياضيَّات عند أفلاطون، حيث تدفع العقل لتجاوز الحسِّ بشكل تامٍّ بحثًا عن الحقيقة الثَّابتة الكامنة وراءه، ولهذا يقول: «إنَّ النَّصَّ المقدَّس يستفيد من الصُّور الشِّعريَّة عند مناقشة هذه الأشياء الَّتي لا تحديد لها، ولكنَّها لا تفعل ذلك من أجل غرض فنِّيٍّ، وإنَّما استجابة لطبيعة عقولنا؛ لأنَّ عقولنا تستخدم النُّصوص كطريقة للصُّعود للإله، وهو الغرض الحقيقي منها»[٨٦٣]، ومن هذا المنطلق يمكن عدُّ اللَّاهوت الرَّمزيّ بمثابة الحدِّ الفاصل بين ذروة اللَّاهوت الإثباتي وبداية اللَّاهوت السَّلبيّ.

لهذا يمضي ديونيسيوس في مسلك اللَّاهوت السَّلبيِّ حتّى يصل إلى منتهاه، كما فعل برقلس -لا أفلوطين- فينفي الصِّفات الإثباتية بأكملها، وحتَّى المعنويَّة منها، فيقول: «لا يمكننا حتّى

860- Ibid., p. 75
861- Ibid., p. 139
862- Ibid., p. 287-288
863- Ibid., p. 148

أن نسميه باسم الخير، فبسبب رغبتنا الشَّديدة في إيجاد بعض المفاهيم وبعض اللُّغات المناسبة لتلك الطَّبيعة الَّتي لا يمكن الحديث عنها، نجد أنَّنا نستعمل أكثر الأسماء والصِّفات عظمة، وهنا- بالطَّبع- أنا أتَّفق مع كُتَّاب النُّصوص المقدَّسة، ولكن في الوقت نفسه فإنَّ حقيقة هذه الطَّبيعة تتجاوزنا، وهذا هو السَّبب في تفضيل الطَّريقة السَّلبيَّة- من خلال النَّفي- للصُّعود للإله المتعالي؛ لأنَّها تضع الرُّوح خارج كلِّ ما يرتبط بطبيعتها المحدودة، فهذه الطَّريقة تمضي بالرُّوح من خلال جميع المفاهيم الإلهيَّة، هذه المفاهيم الَّتي يتجاوزها هذا الَّذي هو أبعد من كلِّ اسم، وكلِّ فكر، وكلِّ معرفة»[٨٦٤]، «فالإله ليس كمثله شيء موجود، ومن ثَمَّ ليس لدينا أيّ معرفة على الإطلاق بتعاليه الخفيِّ الَّذي لا يمكن فهمه ولا الحديث عنه»[٨٦٥].

هنا يبدأ العقل في الصُّعود من خلال النَّفي المتتالي الَّذي يحرِّر الإله من ارتباطاته بكلِّ صور المعرفة الإثباتيَّة، سواء العقليَّة أو الحسِّيَّة، وما يتبعها من مفاهيم فكريَّة وصياغات لغويَّة، فتبدأ حركة اللَّاهوت السَّلبيِّ من أسفل إلى أعلى؛ أي تبدأ بنفي الصِّفات المحسوسة عن الإله المتعالي، ثمَّ الصِّفات المعنويَّة عنه؛ أي نفي كلِّ صياغات اللَّاهوت الثّبوت، يقول ديونيسيوس: «نحن ننفي العقل عن الإله المتعالي لأنَّه فوق العقل، وننفي عنه الكمال لأنَّه قبل الكمال وأعلى منه، ونضع ظلامًا خفيًّا حوله لأنَّه لا يمكن الاقتراب من نوره»[٨٦٦].

فالنَّفي هنا تعبير عن التَّباين التَّامِّ بين الإله المتجاوز للوجود وبين الموجودات بما تتَّصف به من ثبوت وسلب، فيقول: «على الرَّغم من أنَّه علّة كلِّ شيء إلَّا أنَّه ليس شيئًا؛ لأنَّه يتجاوز كلَّ شيء بطريقة متجاوزة للوجود ذاته، فلا يوجد عاشق للحقيقة الَّتي هي فوق كلِّ الحقيقة سيسعى إلى الحديث عنه بعدِّه كلمة أو قوَّة أو عقلًا أو حياة أو وجودًا، لا؛ لأنَّه في حالة اختلاف كليٍّ عن كلِّ حالة، وحركة، وحياة، وخيال، وتخمين، واسم، وخطاب، وفكر، وتصوُّر، ووجود، وراحة، وإقامة، ووحدة، وحدٍّ، ولانهاية، وعن كلِّ الوجود... هو هناك في مركز كلِّ شيء، وهو مصير كلِّ شيء، ولذا فهو (قبل كلِّ شيء وبه يتماسك كلُّ شيء)»[٨٦٧]؛ ولهذا فإنَّ اللَّاهوت السَّلبيَّ ليس مجرَّد نفي مباشر للَّاهوت الإثباتيِّ، وإنَّما هو- إذا مضينا في الطَّريق إلى آخره- نفي للفكر واللُّغة بشكل تامٍّ؛ أي إنّه يتجاوز نفي اللَّاهوت الإثباتي إلى نفي ذاته أيضًا، أي نفي النَّفي.

864- Ibid., p. 130
865- Ibid., p. 150
866- Ibid., p. 107
867- Ibid., p. 54

هذه الحركة الدِّيالكتيكيَّة؛ نفي النَّفي، هي المرحلة الأهمُّ لتحرير الإله كليَّة من أيِّ قيد عقليٍّ أو لغويٍّ؛ فالإله ليس شرًّا؛ أي هو خير، ثمَّ ندرك أنَّ الإله ليس خيرًا؛ بمعنى أنَّه كونٌ خيِّرٌ يختلف عن صفة الخير في الموجودات، ثمَّ ندرك أنَّه ليس خيرًا أيضًا؛ بمعنى أنَّه متجاوز للخير والشَّرِّ؛ لأنَّه سببهما وفوقهما، فهو فوق كلِّ نفي وإثبات. وهنا يظهر تأثير برقلس على ديونيسيوس من خلال وضعه للإله فوق كلِّ الثُّنائيَّات، فيقول: «الإله الكامل الواحد سبب كلِّ شيء، الَّذي كان هناك قبل كلِّ وحدة وتعدُّد، وقبل كلِّ جزء وكلٍّ، وقبل كلِّ مُحدَّد وغير مُحدَّد، وقبل كلِّ محدود وغير محدود، إنَّه مَن يحدِّد كلَّ شيء موجود، ويحدِّد الوجود ذاته، هو سبب الأشياء ومجموع الأشياء، إنَّه معهم وقبلهم وبعدهم، متجاوز للوحدة ذاتها، بل ويحدِّد واحديَّة الواحد»[٨٦٨]، ومن ثَمَّ فهو «المجهول المطلق»[٨٦٩].

من ثَمَّ فإنَّه بعد فهم كلِّ ما يمكن فهمه، وقول كلِّ ما يمكن أن يُقالَ، يصل المرء إلى المستقرِّ النِّهائيِّ الَّذي يختم به صعوده إلى الإله المتعالي، حيث لا يوجد هناك سوى الصَّمت، والظَّلام، والجهل، فيقدِّم ديونيسيوس في رسالة «اللَّاهوت الباطنيِّ» مثالًا كان قد استخدمه كلُّ من تحدَّث قبله في اللَّاهوت السَّلبيِّ: مثالَ صعود النَّبيِّ موسى على الجبل في سيناء، كما هو مذكور في العهد القديم، يقول ديونيسيوس: إنَّ موسى كان مأمورًا أن يتطهَّر أوَّلًا، ثمَّ أن يهجر أولئك الَّذين لم يتطهَّروا مثله قبل أن يصعد إلى الجبل، والمقصود بالتطهُّر هنا نفي كلِّ ما هو ملموس، أمَّا المقصود بالصُّعود إلى الجبل فهو نفي كلِّ معقول، ليدخل في النِّهاية إلى «ظلام اللَّامعرفة» فوق قمَّة الجبل، وهذا هو مكان وزمان الاتِّحاد مع المجهول المتعالي، فالمرء هناك «يعرف ما هو متجاوز للعقل من خلال اللَّامعرفة»، وهي المعرفة المطلقة الَّتي لا يليق بها سوى الصَّمت، «إنَّ أقدس الأشياء الخفيَّة الَّتي تتجاوز قدرتي بالصَّمت المُحترِم لها»[٨٧٠]؛ لأنَّه «وحده الصَّمت الحكيم يليق بها لا يمكن التَّعبير عنه»[٨٧١].

لقد قلب ديونيسيوس جميع الصُّور التَّقليديَّة الدينيّة القديمة بفضل برقلس، فمنذ رمزيَّة أسطورة الكهف الأفلاطونيَّة كان الضَّوء -ولاسيَّما الشَّمس- رمزًا للاستنارة الفكريَّة وللإله، وقد دعمت لغة إنجيل يوحنَّا هذه الصُّورة في التَّقليد المسيحيِّ، فالمسيح هو نور العالم، وعند

868- Ibid., p. 129
869- Ibid., p. 53
870- Ibid., p. 191
871- Ibid., p. 50

أفلوطين تظهر الصُّورة الأفلاطونيَّة نفسها في وصفه للواحد المتعالي بأنَّه «المركز الَّذي تشعُّ حوله هالة من النُّور تشعُّ منه»، لكن مع ديونيسيوس تحوَّل النُّور إلى ظلام، وتحوَّلت المعرفة إلى اللَّامعرفة. والحقيقة أنَّه لا يوجد في الأدبيَّات المسيحيَّة بأكملها نصٌّ في اللَّاهوت السَّلبيِّ قد يشابه رسالة «اللَّاهوت الباطنيّ»، الَّتي تعرض رحلة اللَّاهوت السَّلبيَّة العقليَّة واللُّغويَّة بأكملها، وقد فضَّلنا نقلها كاملة هنا.

الفصل الأوّل - ما الظَّلام الإلهيُ؟

التَّالوث!! أعلى من أيِّ كائن،
أيُّ ألوهيَّة، أيُّ خير!
مرشد المسيحيِّين
وسط الحكمة السماويَّة!
اذهب بنا أبعد من النُّور وعدم المعرفة،
وصولًا إلى أبعد، وأعلى قمة
في النُّصوص الباطنيَّة،
حيث تكون أسرار كلمة الإله
بسيطة، ومطلقة وغير قابلة للتَّغيير
في الظَّلام اللَّامع للصَّمت الخفيِّ.
وسط أعمق ظلٍّ
فتفيض بالنُّور المتدفِّق
على ما هو أكثر تجليًّا.
وسط ما هو غير محسوس وغير مرئيٍّ كليَّة
إنها تملأ عقولنا العمياء تمامًا
بكنوزٍ متجاوزة لكلِّ جمال.

هذه صلاتي، تيموثي صديقي، نصيحتي لك وأنت تبحث عن أيِّ ملمح للأشياء الغامضة، هو أن تترك وراءك كلَّ ما هو محسوس ومفهوم، أن تترك كلَّ ما يمكن أن تحسّه أو

تفهمه، كلَّ ما هو موجود أو غير موجود، وبطرحك عنك فهمك، أن تجاهد في الصُّعود بقدر استطاعتك نحو الاتِّحاد معه، هذا الَّذي هو أبعد من كلِّ الوجود والمعرفة. وعن طريق التَّخلِّي الكامل والمطلق عن نفسك وعن كلِّ شيء، ممزِّقًا كلَّ شيء ومتحرِّرًا من كلِّ شيء، ستُرفَع إلى شعاع الظِّلِّ الإلهيِّ الَّذي هو فوق كلِّ شيء.

لكن احذر أن تستمع أذن غير عارفة إلى قولي هذا؛ أعني أولئك العالقين وسط الأشياء في العالَم، الَّذين يتصوَّرون أنَّه لا يوجد شيء متجاوز للوجود المتعيَّن، والَّذين يظنُّون أنَّه من خلال قدراتهم الفكريَّة يمكنهم امتلاك معرفة مباشرة بهذا الَّذي جعل الظِّلال مكان اختفائه، وإذا كان هؤلاء النَّاس بعيدين عن الدُّخول إلى عالَم الإلهيَّات، فماذا يمكن أن يُقالَ عن الآخرين الأكثر جهلًا، الَّذين يصفون السَّبب المتعالي لكلِّ شيء بمصطلحات مُستمَدَّة من أدنى مراتب الوجود، والَّذين يدَّعون أنَّه ليس متفوِّقًا بأيِّ حال من الأحوال على تلك الأشكال اللَّاإلهيَّة، المتعدِّدة الَّتي صنعوها بأنفسهم؟ ما يجب أن يُقالَ عن علّة كلِّ شيء هو التَّالي: بما أنَّه علّة جميع الموجودات، يلزم علينا أن ننسب إليه كلَّ الصِّفات الإثباتية الَّتي ننسبها إلى الموجودات، بل من الأفضل والأكثر ملاءمة أن ننفي كلَّ هذه الصِّفات الإثباتية عنه؛ لأنَّ الإله المتعالي متجاوز لكلِّ الوجود، وينبغي ألَّا نستنتج أنَّ صياغات النَّفي مضادَّة لصياغات الإثبات، بل يجب أن ندرك أنَّ سبب كلِّ شيء سابق على كلِّ شيء، أبعد من الافتقار، متجاوز لكلِّ نفي، ومتجاوز لكلِّ إثبات.

هذا على الأقلِّ، هو ما علمه بارثولوميو المبارك، أحد رسل المسيح الاثني عشر، فهو يقول إنَّ كلمة الله شاسعة وضئيلة، وإنَّ الإنجيل بحر واسع ومع ذلك فإنَّه محدود، وبذلك فإنَّه يبدو فطنًا بشكل غير عاديٍّ بالنِّسبة إلي؛ لأنَّه قد فهم أنَّ السَّبب الخيِّر لكلِّ شيء بليغ ومتحفِّظ في كلماته، بل الحقيقة أنَّه بلا كلمة، ليس لديه كلمة ولا فهم؛ لأنَّه على مستوى متجاوز لكلِّ هذا، ويتجلَّى فقط لأولئك الَّذين يرحلون خلال كلِّ قبيح وجميل، الَّذين يذهبون أبعد من قمَّة كلِّ صعود مقدَّس، الَّذين يتركون خلفهم كلَّ نور إلهيٍّ، وكلَّ صوت، وكلَّ كلمة من السَّماء، الَّذين يغرقون في الظَّلام كما يقول الكتاب المقدَّس [الخروج ٢٠: ٢١]، يسكن الواحد الَّذي هو أبعد من كلِّ شيء، فلم يكن من باب العبث أنَّ موسى المبارك كان مأمورًا أن يتطهَّر أوَّلًا ثمَّ أن يهجر أولئك الَّذين لم يفعلوا ذلك، وعندما اكتمل كلُّ تطهُّر، سمع الأبواق متعدِّدة الأصوات، ورأى الأنوار المتعدِّدة النَّقيَّة الصَّافية بأشعَّتها الَّتي تفيض بتدفُّق شديد، فوقف منفصلًا عن الحشود وفي

صحبته الكهنة المُختارون، ومضى قُدمًا إلى قمّة الصُّعود الإلهيّ، وعلى الرغم من ذلك لم يقابل الإله نفسه، بل أخذ يتأمّل، ليس في الإله الخفيّ، ولكن في مكان إقامته، وهذا يعني- كما أعتقد- أنَّ أعلى وأقدس الأشياء الَّتي نراها بعين الجسد أو العقل هي الأساس العقلانيُّ الَّذي يقتضي ضمنًا كل ما هو أدنى من الواحد المتعالي، ومع ذلك، فحضوره غير المُتخيَّل يظهر من خلالهم في أقصى علوٌّ قد يصل إليه العقل حيث توجد الأماكن المقدَّسة قبل أن يتحرَّر منها، متجاوزًا لكلِّ ما يراه وكلِّ ما يمكن رؤيته، فيغرق في ظلام اللَّامعرفة الغامض، هنا ينبذ كلَّ ما قد يتصوَّره العقل، ويلتحف برداء الخفاء وغير المعقوليَّة، فينتمي إلى من هو متجاوز لكلِّ شيء، هنا لا يكون المرء نفسه ولا يكون شخصًا آخر، وإنَّما يكون متَّحدًا تمامًا بواسطة سلبيَّة لامعرفيَّة تامَّة فيما يتعلَّق بكلِّ المعارف، فيعرف ما هو متجاوز للعقل من خلال اللَّامعرفة.

الفصل الثاني - في كيفيَّة اتِّحاد المرء مع سبب كلِّ شيء، المتجاوز لكلِّ شيء، وكيف نتغنَّى به.

أصلِّي لأن نصل إلى هذا الظَّلام الَّذي فوق النُّور! يا ليتنا نفقد ملكات الرُّؤية والمعرفة حتَّى يتسنَّى لنا رؤية ومعرفة اللَّارؤية واللَّامعرفة، المتجاوزة لكلِّ رؤية ومعرفة؛ لأنَّها ستكون الرُّؤية الحقيقيَّة والمعرفة الصَّحيحة لنمجِّد الإله المتعالي بطريقة متعالية، وبالتَّحديد بواسطة نفي كلِّ الموجودات، فنكون مثل النَّحات الَّذي يشرع في نحت تمثال، فيزيل كلَّ ما يعوق رؤية الصُّورة الخفيَّة بشكل نقيٍّ، وببساطة من خلال هذه الإزالة، فإنَّهم يظهرون الجمال المحتجب.

ويبدو لي أنَّه يلزم علينا التَّغنِّي بالنَّفي بصورة مختلفة تمامًا عن تغنِّينا بالإثبات؛ لأنَّه عندما استخدمنا الإثبات بدأنا بالأشياء الأولى، ثمَّ هبطنا إلى الأشياء الأخيرة، مرورًا بالأشياء الوسيطة، ولكن الآن عندما نصعد من الأشياء الأخيرة إلى الأشياء الأولى، فإنَّنا ننفي كلَّ شيء حتَّى نعرف اللَّامعرفة بشكل مكشوف، اللَّامعرفة المحتجبة عن أولئك الَّذين يحصرون أنفسهم في معرفة الموجودات، وحتَّى نستطيع رؤية الظَّلام المتجاوز للوجود، المحتجب عن كلِّ النُّور الوجوديِّ للكائنات في العالَم.

الفصل الثَّالث - ما اللاهوت الإثباتيُ، وما اللاهوت السَّلبيُ؟

في كتابي «التَّمثُّلات اللَّاهوتيَّة» أثنيت على المفاهيم الأنسب للَّاهوت الإثباتيّ، وأوضحت معنى قولنا أنَّ الطَّبيعة الإلهيّة والخير هما واحد، وقولنا إنَّهم ثلاثة، وكيف نشتقُّ منها الأبوَّة

والبنوَّة، وأوضحت أيضًا معنى لاهوت الرُّوح، وكيف أنَّ هذه الأنوار الجوهريَّة للخير قد ظهرت من الخير اللَّاماديِّ واللَّامنقسم، وكيف أنَّ في هذا النُّموِّ ظلَّت غير منفصلة عن الأساس الَّذي يشاركها السَّرمديَّة فيه وفيها وفي كلٍّ منهما، وقد تحدَّثت عن المسيح المتجاوز للوجود المتعيِّن [لا الوجود بإطلاق اللَّفظ]، أصبح موجودًا يملك طبيعة بشريَّة حقيقيَّة، كما ستجد أنِّي أوضحت كشوفات عدَّة أخرى من النَّصِّ المقدَّس في كتابي هذا.

وفي كتابي «**الأسماء الإلهيَّة**» أوضحت معنى وصفنا الإله بأنَّه خير، والوجود، والحياة، والحكمة، والقدرة، وأيِّ أمور أخرى تتعلَّق بالأسماء المفاهيميَّة [المعنويَّة] لله، وفي كتابي «اللَّاهوت الرَّمزيِّ» ناقشت تشبيهات الإله المستمَدَّة من المحسوسات، وتحدَّثت عن الصُّور الَّتي لدينا عنه، وعن الأشكال والأدوات الَّتي تليق به، وعن الأماكن الَّتي يعيش فيها وما يزيِّنه، وتحدَّثت عن غضبه وحزنه وثورته، وكيف يُقالُ عنه إنَّه في حالة سُكر، وعهوده ولعناته، وكيف يُقالُ عنه إنَّه نائم وإنَّه مستيقظ، بل وجميع الصُّور الَّتي لدينا، والصُّور الَّتي شكَّلتها أعمال التَّمثيل الرَّمزيِّ لله، وأنا متأكِّد من أنَّك قد لاحظت كيف أنَّ الرَّمزيَّات أكثر بكثير من الإثباتات؛ لأنَّ كتاب «التَّمثُّلات اللَّاهوتيَّة» ومناقشة الأسماء الَّتي تليق بالإله هي حتمًا أكثر إيجازًا ممَّا يمكن أن يُقالَ في «اللَّاهوت الرَّمزيِّ»، والحقيقة أنَّنا كلَّما صعدنا لأعلى اقتصرت كلماتنا على الأفكار الَّتي نستطيع تشكيلها، بحيث عندما نغرق في الظَّلام المتجاوز للفكر لن نجد أنفسنا مفتقرين إلى الكلمات، وإنَّما سنكون في حالة صمت ولامعرفة. في الكتب السَّابقة كان مسار حجَّتي هابط من أعلى الفئات قدسيَّة إلى أكثر الفئات تواضعًا مع الأخذ في الاعتبار أنَّ على هذا الطَّريق الهابط يوجد عدد متزايد من الأفكار الَّتي تتضاعف مع كلِّ مرحلة من مراحل النُّزول، ولكن حجَّتي الآن تصعد بنا ممَّا هو في الأسفل إلى ما هو متعالٍ، وكلَّما صعدنا زاد تعثُّر اللُّغة، وعند تجاوز القمَّة تتحوَّل اللُّغة إلى صمت تامٍّ؛ لأنَّنا سنكون في نهاية المطاف متَّحدين مع هذا الَّذي لا يُوصَف.

الآن، قد تتساءل لماذا نبدأ من أعلى فئة عندما نسلك طريق الإثبات، ولماذا نبدأ من أدنى فئة عندما نسلك طريق النَّفي؟ والسَّبب هو التَّالي: عندما نثبت شيئًا في ما هو متجاوز لكلِّ إثبات، يلزم علينا البدء من أكثر شيء مماثلة له، وعندما نفعل ذلك فنحن نثبت ما يعتمد عليه كلُّ شيء آخر، ولكن عندما ننفي ما هو متجاوز لكلِّ نفي، يلزم علينا البدء بنفي أكثر الصِّفات اختلافًا عنه وعن الهدف الَّذي نأمل أن نحقِّقه. أليس وصفنا الإله بأنَّه الحياة والخير أقرب إلى

الحقيقة من كونه الهواء أو الحجر؟ أليس نفينا لحالة السُّكر والغضب عنه أكثر صحَّة من نفي إمكانيَّة أن ننسب إليه الكلام والفكر؟!

الفصل الرَّابع - إنَّ السَّبب المطلق لكلِّ شيء محسوس ليس محسوسًا في ذاته.

ذلك ما نقوله؛ إنَّ سبب كلِّ شيء هو فوق كلِّ شيء، وهو ليس غير موجود، ولا بلا حياة، ولا بلا كلام، ولا بلا عقل، وليس جسمًا ماديًّا، ومن ثَمَّ ليس له شكل، ولا صورة، ولا نوع، ولا كميَّة، ولا وزن، إنَّه ليس في مكان، ولا يمكن رؤيته، ولا لمسه، لا يدركه أحد حسيًّا ولا يمكن إدراكه حسيًّا، لا يضطرب، ولا ينزعج، ولا يستولي عليه أيُّ شغف دنيويّ، إنَّه ليس عاجزًا، ولا تنتابه تشوُّشات الإدراك الحسِّيِّ، لا يفتقر إلى النُّور، ولا يتغيَّر، ولا يفسد، ولا ينقسم، ولا يفقد شيئًا، ولا ينحسر ولا يفيض، ولا يطرأ عليه أيُّ شيء ممَّا قد تدركه الحواسُّ فلا يمكن أن نحدِّده بشيء، ولا أن ننسب إليه شيء.

الفصل الخامس - إنَّ السَّبب المطلق لكلِّ شيء معقولٍ ومفهومٍ ليس معقولاً ومفهومًا في ذاته.

مرَّة أخرى نقول التَّالي ونحن نصعد إلى أعلى: إنَّ الإله المتعالي ليس روحًا ولا عقلًا، كما أنَّه لا يملك خيالًا، ولا اعتقادًا، ولا ظنونًا، ولا فهمًا، ولا فكرًا، وهو ليس عقلًا ولا فكرًا في ذاته، ولا يمكن التَّعبير عنه لغويًّا بالكلمات، ولا تصوُّره عقليًّا بالمفاهيم؛ فهو ليس عددًا ولا ترتيبًا، وليس كبرًا ولا صغرًا، وليس مساواة ولا عدم مساواة، وليس تشابهًا ولا اختلافًا، إنَّه ليس بغير قابل للحركة، ولا هو في حالة حركة أو سكون، ليس لديه قدرة، وليس بقدرة، ولا هو نور، ليس بحيٍّ ولا هو حياة، ليس جوهرًا، وليس الأبديَّة، وليس الوقت، لا يمكن فهمه؛ لأنَّه ليس معرفة ولا حقيقة، ليس ملكًا، ليس حكمة، ليس واحدًا ولا وحدانيَّة، ليس سماويًّا ولا خيرًا، كما أنَّه ليس روحًا، بالمعنى الَّذي نفهم به هذا المصطلح، ليس بنوَّة ولا أبوَّة، فهو ليس بشيء معروف لنا ولا بشيء معروف لأيِّ كائن آخر؛ فلا تنطبق عليه صفة عدم الوجود ولا حتّى صفة الوجود، والموجودات لا تعرفه كما هو في ذاته، ولا يعرفهم هو على ما هم عليه [المعرفة الوجوديَّة]، لا يمكن أن يفهمه العقل، ولا يمكن أن تتحدَّث عنه اللُّغة، ولا يمكن تسميته، ولا الوصول إلى أيِّ معرفة عنه، إنَّه ليس ظلامًا ولا نورًا، وليس خطًا ولا صوابًا، إنَّه متجاوز للصِّياغات الإثباتية أو السَّلبيَّة، فنحن نثبت وننفي كلَّ ما يليه، لا هو في ذاته، فهو متجاوز لكلِّ صفة إثباتيَّة؛ لأنَّه السَّبب الكامل والفريد لكلِّ الأشياء، وبفضل طبيعته البسيطة

والمطلقة هو حرٌّ من كلِّ قيد، متجاوز لكلِّ حدٍّ؛ بل هو أيضًا متجاوز لكلِّ نفي [أي يلزم أن ننفي النَّفي ذاته، فلا يبقى سوى الصَّمت].

توما الأكوينيّ (النَّموذَج المُضادّ)

ظلَّ الطَّابع الأفلاطونيُّ مهيمنًا على الفلسفة المسيحيَّة، لكنَّ جوهرها الصُّوفيَّ وغير العقلانيِّ لم يكن كافيًا لتأسيس المسيحيَّة بشكل عقلانيٍّ، وهو ما تغيَّر على يد يوحنَّا الدِّمشقيِّ (٦٧٥ – ٧٤٩م) عندما قدَّم شرحًا مسيحيًّا لفلسفة أرسطو في القرن الثَّامن الميلاديِّ في الشَّرق، ودراسة أنسلم Anselm (١٠٣٣ – ١١٠٩م)، وأبيلارد Abelard (١٠٧٩ – ١١٤٢م)، لها من مصادرها اللَّاتينيَّة في الغرب، وقد نما تأثير الفلسفة الأرسطيَّة مع نموِّ نتاج الحركة الفلسفيَّة الإسلاميّة بداية من ترجمات الكنديِّ مرورًا بمؤلَّفات ابن سينا ووصولًا إلى شروحات ابن رشد، وهو التُّراث الَّذي انتقل إلى أوروبا في المرحلة السُّكولائيَّة العليا، ووصل إلى ذروته مسيحيًّا على يد توما الأكوينيِّ (١٢٢٥ – ١٢٧٤م)، فهيمن على سكولائيَّة القرنين الثَّالث عشر والرَّابع عشر الميلاديّ.

ينطلق توما الأكوينيُّ في رؤيته اللَّاهوتيَّة من خلفيَّة فلسفيَّة أرسطيَّة، ومن ثَمَّ فإنَّ المعرفة بالنِّسبة إليه هي ما يمكن البرهنة عليه، ولكنَّ البرهان يحتاج إلى تعريف موضوعه بشكل محدَّد، وهذا التَّعريف المحدَّد مساوٍ للجوهر المحدِّد للشَّيء، فينتقل إلى مناقشة إمكانيَّة الوصول إلى تعريف حقيقيٍّ وكامل للإله، وهو ما يستحيل على البشر؛ ولهذا يرى «أنَّ قضيَّة (يوجد إله) ليست بديهيَّة بالنِّسبة إلينا حتَّى هذه اللَّحظة؛ لأنَّنا لا نعرف التَّعريف الحقيقيَّ للإله، فبدلًا من ذلك، يجب أن يتمَّ البرهنة عليها من خلال الأشياء الَّتي نعرفها بشكل أوضح؛ أي آثار الله»[٨٧٢]، فيقدِّم براهينه الخمسة الخمسة الشَّهيرة لإثبات وجود الإله؛ وهي ضرورة وجود (محرِّك غير متحرِّك - علّة أولى - ضروريّ الوجود - الوجود الكامل والتَّامّ الَّذي هو معيار كلِّ مقارنة – الصَّانع علّة غائية العالَم)، وطالما أنَّ الإله ضروريُّ الوجود، تصبح «القضيَّة (يوجد إله) قضيَّة بديهيَّة في ذاتها؛ لأنَّ الموضوع هو المحمول، فجوهر الإله هو التَّحقّق الكامل لوجوده»[٨٧٣]؛ لأنَّ لا إمكانية تخالط جوهره، فيترتب على ذلك أنَّ «جوهر الإله هو وجوده»[٨٧٤]، على العكس من بقيَّة الموجودات.

872- Thomas Aquinas, Summa Theologiae, part 1, question 2, article 1
873- Ibid., part 1, question 2, article 1
874- Ibid., part 1, question 3, article 4

ولهذا فإنَّ اسمَ «هو الَّذي يكون» اسمٌ مناسب بشكل خاصٍّ لله، «بسبب دلالته؛ لأنَّه لا يعني أيَّ شكل معيَّن، بل يدلّ على وجوده ذاته، وبما أنَّ وجود الإله هو جوهره، وهو أمر لا ينطبق على أيِّ شيء آخر، فمن الواضح أنَّه من بين جميع الأسماء فإنَّ هذا الاسم يليق بالله بشكل خاصٍّ؛ لأنَّ بقيَّتها تحدِّده... ولهذا فإنَّ يوحنَّا الدِّمشقيَّ يقول إنَّ هذا الاسم هو أكثر الأسماء مركزيَّة من جميع الأسماء الَّتي قيلت عن الإله؛ لأنَّه يتضمَّن كلَّ شيء في ذاته، فإنَّه يدلّ على وجوده ذاته بعدِّه بحرًا لانهائيًّا وغير مقيَّد من الجوهر، أمَّا بقيَّة الأسماء فهي تضع تحديدًا ما لذلك الجوهر»[٨٧٥].

لكن الملاحَظ أنَّ البراهين الخمسة لا تثبت إلهًا مسيحيًّا [بكلِّ صفاته الإثباتيَّة]، فهناك فرق بين «أن تدرك اقتراب شخص ما منك وبين أن تدرك أنَّ بطرس هو من يقترب منك»[٨٧٦]. هنا يحاول توما التَّوفيق بين اللَّاهوتَين السَّلبيِّ والإثباتيِّ بوصفهما قوَّتَين غير متعارضتَين، تسهم كلتاهما في صناعة اللَّاهوت المسيحيِّ، فالأديان الُموحى بها - بحكم بنيتها المعرفيَّة- تتضمَّن اعترافًا مسبقًا بأنَّ الإله خفيٌّ وظاهر، ومعروف وغير معروف، ومتعالٍ ومحايث، وأيُّ فشل في إدراك هذين الجانبَين سيؤدِّي بنا إلى وجهة نظر مشوَّهة دينيًّا للطَّبيعة الإلهيَّة، فالتَّأكيد على اللَّاهوت الإثباتي فقط سيجسِّم الإله، والتَّأكيد على اللَّاهوت السَّلبيِّ فقط سيلغي أيَّ اتِّصال بين الإنسان والإله.

ولهذا فتوما يبدأ أطروحته عن اللُّغة الدينيَّة من خلال نقده لأطروحة اللَّاهوت السَّلبيِّ الخالص الَّتي يمثِّلها ديونيسيوس، فيقول: «كلُّ شيء يمكن معرفته وفق درجة تحقُّقه، وهكذا فإنَّ الإله، كتحقّقٍ نقيٍّ كامل لا يخالطه أيُّ إمكانيَّة، فهو أقصى ما يمكن معرفته في ذاته، ولكن ما يمكن معرفته في ذاته قد لا يكون معروفًا لبعض العقول؛ لأنَّ وضوحه أكبر من قدرتها - تمامًا مثل الشَّمس- المرئيَّة إلى أقصى حدٍّ، ولكن لا تراها الخفافيش؛ لأنَّ ضوءها باهر، ولهذا فإنَّ البعض قد ادَّعى أنَّ العقل المخلوق لا يمكن أن يرى جوهر الإله، ولكنَّه من الخطأ أن نقول هذا... فالإله يمكن أن يكون معروفًا ولكنَّه سيتجاوز كلَّ إدراك؛ أي أنَّه لا يمكن استيعابه كليَّة»[٨٧٧].

يرى توما أنَّ هناك فرقًا شاسعًا بين «ماهيَّة الإله» وبين «معرفة صفات الإله»؛ فنحن لا نستطيع إدراك ماهيَّة الإله، ولكن نكتفي عند الحديث عنها «بالأسماء الَّتي قيلت عن الإله بواسطة اللَّاهوت السَّلبيِّ، أو الأسماء الَّتي تدلُّ على علاقته بالمخلوقات، فمن الواضح أنَّها لا تعبِّر عن جوهره بأيِّ شكل من الأشكال، وإنَّما تعني إمَّا إنكار أنَّ شيئًا ما في جوهره، أو تشير

875- Ibid., part 1, question 13, article 11
876- Ibid., part 1, question 2, article 1
877- Ibid., part 1, question 12, article 1

إلى علاقته بشيء آخر، أو بطريقة أفضل علاقة شيء آخر به»[٨٧٨]، فينطلق اللَّاهوت السَّلبيُّ عند الأكوينيِّ «من خلال استبعاد ما لا يليق بالله، مثل التَّركيب، والتَّغيير، وأيّ أشياء أخرى من هذا النَّوع، فمن الممكن إظهار ما ليس وضعه الوجوديّ عليه»، ولذا فهو يستبعد الصِّفات الَّتي تتعارض فلسفيًّا مع البراهين الخمسة، وهو ما يؤدِّي به إلى خمس قضايا إثباتيَّة؛ وهي: (بساطة الإله، فهو بدون تركيب أو مادَّة أو صورة. كمال الإله، فهو التَّحقُّق الكامل بدون إمكانيَّة فلا يفتقر إلى شيء. لا يتناهى الإله فهو مطلق. الإله ثابت لا يتغيَّر. الإله واحد)»[٨٧٩].

أمَّا معرفة صفات الإله فهي اللَّاهوت الإثباتيُّ، فيقول: «إنَّ المفهوم الَّذي يدلّ عليه الاسم يمثِّل الطَّريقة الَّتي يتصوَّر العقل بها الشَّيء الواقعيَّ المُشار إليه بالاسم، ويمثِّل الطَّريقة الَّتي يدركه بها الفكر، ولكن بما أنَّ عقولنا تدرك الإله من خلال مخلوقاته [بطريقة غير مباشرة]، فمن أجل أن تفهم الطَّبيعة الإلهيّة تلجأ عقولنا إلى تشكيل مفاهيم متناسبة مع أوجه الكمال الَّتي يودعها الإله في خلقه، هذه الأوجه الَّتي توجد مسبقًا في الطَّبيعة الإلهيّة بطريقة بسيطة ومتوحِّدة، لكن تستقبلها المخلوقات بطريقة مجزَّأة ومتنوِّعة»[٨٨٠]، ولهذا فإنَّ توما يؤكِّد على أنَّنا قادرين على الحديث عن الإله بلغة إثباتيَّة؛ أي أن نصيغ قضايا لغويَّة تشير إلى صفات الإله.

ومن ثَمَّ يعارض ديونيسيوس الأريوباغيّ الزَّائف تحديدًا في قوله: إنَّه لا يمكن تسمية الله، فيقول توما ردًّا عليه: «نحن لا نستطيع إدراك جوهر الإله إلَّا من خلال مخلوقاته، ولهذا يمكننا أن نعطيه أسماء مُستمَدَّة من مخلوقاته»[٨٨١]. ويستشهد في ذلك بأقوال القدِّيس أوغسطين، ذلك على الرغم من أنَّها «لا تمكِّننا من معرفة الله تمامًا كما هو في جوهره»[٨٨٢]، إلَّا أنَّ هذا الأمر ضروريٌّ؛ لأنَّ «بعض القضايا الإثباتية هي جزء من الإيمان»[٨٨٣]؛ لأنَّ «اللَّاهوت السَّلبيَّ لا يدلّ إطلاقًا على جوهر الله، بل على المسافة الَّتي تفصله عن مخلوقاته، أو على علاقته بالمخلوقات والأشياء الأخرى [إنَّه علّة صفاتها]»[٨٨٤]، ومن ثَمَّ يعارض أيضًا يوحنَّا الدِّمشقيَّ وموسى بن ميمون.

وعلى الرغم من أنَّنا نستمدُّ أسماء الإله وصفاته من مخلوقاته إلَّا أنَّها- وفق توما- تظلُّ تعبِّر عن جوهره، ولكن بطريقة قاصرة؛ أي بطريقة تشبيهيَّة استعاريَّة. وهذا جوهر نظريَّة اللُّغة

878- Ibid., part 1, question 13, article 2
879- Ibid., part 1, question 3
880- Ibid., part 1, question 13, article 4
881- Ibid., part 1, question 13, article 1
882- Ibid., part 1, question 2, article 2
883- Ibid., part 1, question 13, article 12
884- Ibid., part 1, question 13, article 1

الدينيّة عند توما، فيقول: «هناك أمران يجب مراعاتهما فيما يتعلّق بالأسماء الّتي نعزوها للإله؛ بمعنى: (أ) صفات أوجه الكمال الّتي نشير إليها، مثل الخير والحياة وما إلى ذلك، و(ب) طريقة الدَّلالة؛ فما تدلُّ عليه هذه الأسماء ينتمي إلى الله بشكل صحيح، بل إنَّها تنتمي إليه بشكل أصحَّ من المخلوقات نفسها، لكن فيما يتعلّق بطريقة الدَّلالة، فإنَّ هذه الأسماء لا تدلُّ على الإله بشكل صحيح؛ لأنَّ طريقتها الدَّلاليَّة تنتمي إلى المخلوقات»[٨٨٥].

لهذا فإنَّ طريقة الدَّلالة الَّتي تظهر عند استعمالنا لهذه الأسماء في الإشارة إلى الله ليست طريقة المعنى الأحاديِّ (Univocal)[٨٨٦]؛ لأنَّ «الفرق بين الإله ومخلوقاته هو أبعد من الفروقات بين المخلوقات وبعضها البعض»[٨٨٧]، كما أنَّها ليست طريقة المعاني الملتبسة [المتعدِّدة] (equivocal)[٨٨٨] (equivocal)[٨٨٨] بصورة خالصة؛ لأنَّه «سيكون من المستحيل معرفة أو البرهنة على أيِّ شيء عن الإله من مخلوقاته، وهو ما يخالف طريقة الفلاسفة، ويخالف أيضًا النَّص المقدَّس»[٨٨٩]، بل هي طريقة وسط بينهما، وهي الطَّريقة التَّشبيهيَّة الاستعاريَّة، فيقول: «تعني المفردات الأحاديَّة نفس الشَّيء تمامًا، أمَّا المفردات الملتبسة فتعني أشياء متعدِّدة ومختلفة تمامًا، لكن في حالة المفردات الاستعاريَّة فإنَّه يلزم تفسير الدَّلالة المحدِّدة للكلمة بواسطة دلالتها الأخرى، فعلى سبيل المثال لكي نفهم دلالة كلمة «وجود» في حالة الجوهر يلزم أن نفهم دلالة الكلمة في حالة المحدثات»[٨٩٠].

يعبِّر جون هيك عن نظريَّة اللُّغة الدينيّة عند توما، قائلًا: «فهناك تشابه في الاختلاف واختلاف في التَّشابه، ممَّا جعل الأكوينيَّ يتحدَّث عن الاستخدام التَّشبيهيِّ الاستعاريِّ للمصطلح نفسه (الصِّفة) في سياقَين مختلفَين تمامًا (الإله والإنسان)»[٨٩١]، فعلى سبيل المثال، «عندما يُقالُ إنَّ الله هو خير، فالمعنى ليس أنَّ الله هو سبب الخير، أو أنَّ الله ليس شرًّا، ولكن المعنى هو أنَّ ما نسمِّيه الخير في المخلوقات موجود مسبقًا في الإله ولكنَّه خير من نوع أعلى يليق بالإله [على وجه الكمال]، ولهذا لا يتبع ذلك أنَّ صفة الخير تنتمي إلى الإله لأنَّه سبب الخير، بل على العكس، فلأنَّ الإله هو خير يتسبَّب في الخير ويوزِّعه في الأشياء»[٨٩٢].

885- Ibid., part 1, question 13, article 3

٨٨٦- يعني أن الاسم، مهما تعددت طرق استخدامه، يدلّ على مفهوم واحد مشترك بين كل أصحاب الاسم.

887- Ibid., part 1, question 13, article 5

٨٨٨- يعني أن كل اسم يدلّ على عدة مفاهيم مختلفة وغير مشتركة بين كل أصحاب الاسم.

889- Ibid., part 1, question 13, article 5
890- Ibid., part 1, question 13, article 10
891- John Hick, Philosophy of Religion, Prentice Hall, 1990, p. 84
892- Thomas Aquinas, Summa Theologiae, part 1, question 13, article 2

من ثَمَّ يقول توما إنَّ اللُّغة الدينيّة لا تفرِّق بين «طبيعة الإله وبين قدراته وبين وجوده المتحقِّق»[893]، فهذه الأسماء «تشير إلى الطَّبيعة الإلهيّة في ذاتها»[894]، ولهذا فهو يهاجم أطروحة ديونيسيوس وأفلوطين من ورائه الَّتي تفرِّق بين طبيعة الإله وقدراته الَّتي تظهر في عالمنا؛ لأنَّه إذا كانت لغتنا الدينيّة تقتصر في دلالاتها على قدرات الإله كما تظهر في عالمنا ولا تدلُّ على الجوهر الإلهيِّ، «فإنَّ أسماء الإله لن تشير إلى جوهره في ذاته»[895]، فعلى الرغم من أنَّ توما يسلِّم لديونيسيوس بالحالة الإبستيمولوجيَّة للأسماء الإلهيَّة؛ أي كونها مُستمَدَّة من قدرات الإله وآثاره في العالَم وفي مخلوقاته؛ لأنَّ تلك حدود العقل في الإدراك إلّا أنَّه يعارضه في حالتها الميتافيزيقيَّة؛ فيرى توما أنَّها أيضًا تمثِّل صفات في جوهر الإله ذاته حتّى لو كانت تشبيهيَّة استعاريَّة.

يرجع الفرق بينهما إلى سببين؛ أوَّلهما: الفرق بين العقل الأرسطيِّ المحدود بالوجود وبين العقل الأفلاطونيِّ المتجاوز للوجود، وثانيهما: أنَّ ديونيسيوس ينطلق من منطلقات فلسفيَّة خالصة تحمل صبغة مسيحيَّة فحسب، على العكس من توما الأكوينيِّ الَّذي يحاول تحقيق توازن بين الدِّين المُوحى به والفلسفة، فاللَّاهوت الإثباتي يمكِّننا من استعمال الصِّفات الإلهيّة للإشارة إلى الجوهر الإلهيِّ، ولكنَّنا لا نعرف كيفيَّة تلك الصِّفات فيه، فيمكن أن نقول إنَّ الله هو خير، ولكنَّنا لا نعرف كيف يكون الإله خيرًا، فحتَّى داخل بنية اللَّاهوت الإثباتي نجد اللَّاهوت السَّلبيَّ الَّذي ينفي أن تكون طريقة دلالة اللُّغة الإثباتية هنا هي نفس طريقة الدَّلالة في لغة الموجودات في العالَم، وهو ممَّا يحقِّق التَّوازن الأمثل بين اللَّاهوت الإثباتي واللَّاهوت السَّلبيِّ في الإطار الدِّينيِّ.

من ثَمَّ تظلُّ ماهيَّة الإله كما هي في ذاتها؛ مجهولة لنا إذا حاولنا استيعابها، فنحن «لا نعرف النَّمط الوجوديَّ لله»[896]، ولهذا «فإنَّ المستقرَّ الأخير لمعرفتنا بالله هو أن نعرف أنَّنا لا نعرفه؛ لأنَّنا نعرف أنَّه يفوق كل ما نستطيع فهمه»[897]، ولهذا إذا نظرنا في كتابات توما البعيدة عن الفلسفة الأرسطيَّة نجد جانبًا صوفيًّا يتجلّى في شعوره بالجلال، فيقول: «إنَّ الإعجاب هو نوع من الخوف يتبع فهم ما هو متجاوز لملكاتنا، ومن ثَمَّ فإنَّ الإعجاب هو فعل يتبع التَّأمُّل في الحقيقة الجليلة»[898]، ولمَّا كان الله هو ذروة هذه الحقيقة الجليلة لم يكن مستغربًا أن تنتهي الحياة

893- Ibid., part 1, question 13, article 5
894- Ibid., part 1, question 13, article 6
895- Ibid., part 1, question 13, article 2
896- Ibid., part 1, question 12, article 13
897- Thomas Aquinas, De Potentia, question 7, article 5
898- Thomas Aquinas, Summa Theologiae, Second Part of the Second Part, question 180, article 3

الفكريَّة الأرسطيَّة لتوما في ٦ ديسمبر عام ١٢٧٣، بعد مروره بتجربة صوفيَّة في أثناء احتفاله بالقُدَّاس، وبسبب ما رآه تخلَّى عن كتاباته اليوميَّة، وعندما توسَّل إليه تلميذه ريجنالد لكي يستكمل عمله ردَّ توما: «لا أستطيع يا ريجنالد؛ لأنَّ كل ما كتبته يبدو لي مجرَّد قشٍّ مقارنة بما كُشِفَ لي»، ونتيجة لذلك لم يكمل عمله الأعظم «الخلاصة اللَّاهوتيَّة» Summa Theologica، ثمَّ توفِّي بعد تلك التَّجربة بثلاثة أشهر.

والحقيقة أنَّه في بادئ الأمر كان موقف الكنيسة من فلسفة توما الأكوينيِّ هو الرَّفض؛ لأنَّها عدَّتها من نتائج هرطقات الفلسفة الأرسطيَّة، فأدانت عشرين أطروحة من أطروحات الأكوينيِّ مع إدانتها لأطروحات الفلسفة الأرسطيَّة والرُّشديَّة اللَّاتينيَّة في أعوام ١٢١٠، و١٢٧٠، و١٢٧٧، لكنَّ الكنيسة عادت وتبنَّتها خلال مرحلة الإصلاح المضادِّ، فوُضِعَ عمل توما الأكوينيِّ «الخلاصة اللَّاهوتيَّة» على المذبح جنبًا إلى جنب مع الكتاب المقدَّس ورسائل البابا في مجمع ترنت الَّذي انعقد بين عامي ١٥٤٥ و١٥٦٣ لمناقشة الإصلاح البروتستانتيّ.

الإصلاح البروتستانتيُ

كان احتكار السُّلطة والعصمة الدَّافع الرَّئيس دومًا وراء انقسام الكنيسة، فعندما أضاف الكاثوليك كلمة «المنبثق من الأب والابن»، للفقرة الَّتي تتحدَّث عن الرُّوح القدس في قانون الإيمان، بمرسوم من البابا عام ١٠٥٤ ميلاديَّة، رفضت الكنيسة المشرقيَّة هذا الأمر، ورفضت معه سلطة البابا، ومن ثَمَّ حدث الانقسام بين الكنيسة الكاثوليكيَّة الغربيَّة [الأوَّل بلا مساواة]، والكنيسة الأرثوذكسيَّة الشَّرقيَّة [الأوَّل بين المتساويِّين]، وهو الدَّافع نفسه وراء ظهور الحركة الإصلاحيَّة البروتستانتيَّة لاحقًا، ولكن بصورة أشدَّ جذريَّة، والَّتي وجَّه قادتها نقدًا قويًّا إلى سلطة البابا وفساد الكنيسة [مثل حالة بيعها لصكوك الغفران]، ومن ثَمَّ نادوا بأنَّ مصدر العقيدة المسيحيَّة هو النَّصُّ المقدَّس وحده Sola scriptura، ممّا ألغى سلطة الكنيسة وسلطة البابا، مكرِّسة النَّزعة الفردانيَّة الَّتي ظهرت بوادرها في الحركة الإنسانويَّة Humanism بداية من القرن الرَّابع عشر، عندما أكتشف بيترارك Petrarch، أبو الإنسانويَّة، عام ١٣٣٣م مخطوطة «خطبة إلى أرخياس» للسِّياسيِّ الرُّومانيِّ شيشرون Cicero، الَّتي تناقش فضائل الدِّراسات الإنسانيَّة، اليونانيَّة والرُّومانيَّة، كالفلسفة والخطابة.

فقد قدَّم شيشرون تعريفًا للإنسان المتحضِّر؛ على أنَّه ذلك الإنسان القادر على التَّفلسف في الأمور الإنسانيَّة، وبالتَّالي وحَّد السَّعي الفلسفيَّ الفرديَّ للحقيقة؛ لأنَّ الأصل المشترك لكلِّ التُّراث الإنساني هو اللُّوجوس سواء أتجسَّد مسيحيًّا أم تجسَّد عقلانيًّا في كلِّ إنسان، ولهذا رأت الحركة الإنسانويَّة[٨٩٩] أنَّ الله قد وضع الإنسان في مركز الكون سياديًّا، ومنحه العقل والقدرات اللَّازمة للسَّيطرة على الكون؛ لأنَّه خلقه على صورته، ومن ثَمَّ شدَّدت الحركة الإنسانويَّة على الحرية الفرديَّة، والعقلانيَّة الكونيَّة الإنسانيَّة، وحريَّة التَّعبير والنَّقد، وسعادة الإنسان، فخففت تأثير أطروحتَي (سقوط آدم والخطيئة الأصليَّة) لصالح الفردانيَّة، والحريَّة، والإرادة. حاولت الحركة اكتشاف الإنسان بعيدًا عن العقل الأرسطيّ المهيمن على الفلسفة وقتها، ومن ثَمَّ قامت بإحياء التُّراث الفلسفيِّ اليونانيِّ، مثل: الأفلاطونيَّة، والأفلاطونيَّة المحدثة، والرّواقيَّة، وغيرها من تيَّارات الفلسفة اليونانيَّة الوثنيَّة، لمواجهة الأرسطيَّة السُّكولائيَّة الَّتي سادت في العصور الوسطى، وهو ما تمخَّض عن عصر النَّهضة الأوروبيَّة؛ سواء النَّهضة الإيطاليَّة، أو النَّهضة الشَّماليَّة [أوروبا شمال إيطاليا].

فالنَّهضة الإيطاليَّة ظهرت بعد تعزيز وباء الطَّاعون الَّذي اجتاح إيطاليا بين عامي ١٣٤٨ و١٣٥٠ للنَّظرة الإنسانويَّة للإنسان وقيمته على الأرض، والَّتي تزامنت مع حكم آل ميديشي لفلورنسا ورعايتهم للفنون والآداب، فازدهرت الفنون، والعلوم، والآداب، والفلسفة مرَّة أخرى بعد التَّحرُّر من العقل السُّكولائيِّ، الَّذي وصف فلاسفة عصر النَّهضة العصور الوسطى الَّتي ساد فيها هذا العقل بالعصور المظلمة[٩٠٠]، وكان من نتائج هذه المرحلة ترجمة فيتشينو لأعمال أفلاطون وأفلوطين وديونيسيوس الزَّائف والنُّصوص الهرمسيَّة إلى اللَّاتينيَّة، وتأسيسه أكاديميَّة فلورنسا بعدِّها محاولة لإحياء أكاديميَّة أفلاطون، وكشف عن الجذور

٨٩٩- من الغريب أن البعض يتجاهل كون الإنسانوية حركة ذات جذور مسيحية، ويكتفي بالإنسانوية العلمانية الحالية. وهو نفس حال تجاهل أن الوجودية الكيركيجاردية المؤمنة سبقت الوجودية النيتشوية الملحدة، وكأنّ الطريق إلى تلك الأفكار طريق أحادي، وكأن الإنسان يمكن اختزاله من الأساس.

٩٠٠- وهو أمر مخالف للحقيقة إذا اعتبرنا أن عصر النهضة كان على النقيض من العصور الوسطى، لكن الحقيقة أنه باستثناء التقدم الثقافي، لم يتغير الحال كثيرًا. فقد ظلت أحوال أوروبا السيئة كما هي؛ من فقر، وحروب، واستبداد سياسي، واضطهاد ديني. أمّا من أشاع تلك الصورة الوردية الزائفة لعصر النهضة باعتباره العصر الذهبي الأوروبي فكان مؤرخو القرن التاسع عشر الأوروبيون.

الأفلاطونيَّة للَّاهوت المسيحيِّ فتحرَّر من الفلسفة السُّكولائيَّة والعقل الأرسطيِّ، ومن ثَمَّ أعاد إحياء اللَّاهوت السَّلبيِّ المسيحيِّ.

ولا نجد على ذلك مثالًا أوضح من نقل التَّصوُّر الإلهيِّ الموجود في كتاب الفيلسوف الأفلاطونيِّ بيكو ديلا ميراندولا «عن كرامة الإنسان On the Dignity of Man» الصَّادر عام ١٤٩٦م، والَّذي يعدُّ «مانفستو عصر النَّهضة»: «هذه الأسماء، كونها حقيقيَّة، وواحدة، وجيِّدة، وتعني شيئًا ملموسًا، وتشترك فيه الأشياء، ومن هنا نقول إنَّ الله فوق الوجود، وفوق الحقيقة، وفوق الواحد، وفوق الخير؛ لأنَّه هو الوجود نفسه، والحقيقة نفسها، والوحدة نفسها، والخير نفسه، لكنَّنا مازلنا في النُّور [اللَّاهوت الإثباتيِّ]، ولكنَّ «الرَّبّ قَالَ إِنَّهُ يَسْكُنُ فِي الضَّبَابِ» [الملوك الأول ٨: ١٢]، لذلك نحن لم نصل إليه بعد؛ لأنَّه طالما أنَّنا نفهم ما نقوله عن الله فإنَّنا نظلُّ في النُّور، وما نقوله ونشعر به عن الله يعكس قدرة عقولنا الَّتي هي أدنى من ألوهيَّته اللَّانهائيَّة، فدعونا ندخل في نور الجهل، ليعمينا ظلام الرَّوعة الإلهيَّة، فأخيرًا أقول هذا فقط عن الله، أنَّه فوق كلِّ شيء بشكل لا يمكن فهمه عقليًّا ولا التَّعبير عنه لغويًّا»[٩٠١].

ما لبثت النَّهضة في فلورنسا أن انتقلت إلى باقي إيطاليا، ثمَّ إلى ألمانيا وباقي أوروبا، فيما يُعرَف باسم النَّهضة الشَّماليَّة الَّتي كان أهمَّ وأشهر رموزها إراسموس Erasmus (١٤٦٦ – ١٥٣٦م). وجَّه الإنسانويُّون نقدًا شديدًا إلى الكنيسة بغرض إصلاحها وفق مبادئ الإنسانويَّة؛ ولهذا ركَّز عمله الإنسانويَّ في تنمية النَّزعة الفرديَّة والحياة الرُّوحيَّة والفضائل الإنسانيَّة ومهارات الخطابة والأدب بعيدًا عن المعارف الفلسفيَّة الوثنيَّة، ولهذا لزم على الإنسانويِّين المسيحيِّين تنقية التُّراث اليونانيِّ والرُّومانيِّ من شوائب الوثنيَّة قبل إعادة تقديمه في أعمالهم، فيقول في عمله «الأمير المسيحيّ»: «هذا الكاتب الَّذي تقرأه هو وثني وأنت قارئ مسيحيٌّ؛ ولهذا فإنَّه رغم أنَّ لديه الكثير من الأشياء الرَّائعة ليقولها إلَّا أنَّه لا يصوِّر المثل العليا للمسيحيَّة بدقَّة، فيلزم عليك توخِّي الحذر في ألَّا تقلِّد مباشرة كلَّ ما تصادفه فيه، ولكن أن تختبر كلَّ شيء وفق معيار المسيح»[٩٠٢].

ومن ثَمَّ اهتمَّ الإنسانويُّون بتقديم ترجمات جديدة للكتاب المقدَّس، فقدَّم إراسموس عام ١٥١٦ مترجمة لاتينيَّة للعهد الجديد بدلًا من ترجمة القدِّيس جيروم، وساعدت

901- Pico della Mirandola, On the Dignity of Man, Hacket Publishing, USA, 1998, p. 49-50
902- Desiderius Erasmus, The Education of a Christian Prince, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 60

الطَّابعة على تداول تلك التَّرجمات بصورة شعبيَّة، وهو ما يعدُّ أوَّل مسمار في نعش الكنيسة، أو بتعبير فيكتور هيجو: «لقد قتلت المطبعة الهيكل»، فما لبثت هذه التَّرجمة أن شاعت بين عموم النَّاس، لكنَّها في الوقت ذاته أثارت فزع الكاثوليك الرَّافضين للإنسانويَّة في جميع أنحاء أوروبا؛ لأنَّ إيراسموس كانت لديه الجرأة على تصحيح استخدام القدِّيس جيروم للفظ «كلمة» محلَّ «اللُّوجوس»، ووضع «المقولة – الكلام» بدلًا منها، لكن ظلَّ إيراسموس مقيَّدًا بالتُّراث الكنسيِّ، ومن ثَمَّ رفض امتداد المعرفة الإنسانويَّة الفلسفيَّة إلى طبيعة الله بما يتجاوز ما كشفه المسيح عبر ذاته أو الرُّوح القدس عبر نصوص التُّراث المسيحيِّ، فكان يقول: «إنَّ التَّحدُّث عمَّا لا يمكن الحديث عنه هو جنون، ومحاولة تعريفه هو تدنيس للمقدَّسات»[٩٠٣].

ولقد سار مارتن لوثر (١٤٨٣ – ١٥٤٦م) على نهج إيراسموس في البداية، إذ كان أحد المعجبين بفكره، فما لبث أن تحوَّل النَّقد الإنسانويُّ المسيحيُّ للكنيسة على يد مارتن لوثر إلى حركة الإصلاح البروتستانتيَّة بعد نشره لعمله الأشهر «القضايا الخمس والتِّسعون» عام ١٥١٧م، والَّتي احتوت على إصلاحات عدَّة وصفها إيراسموس بأنَّها «ضروريَّة» مثل الحريَّة الإنسانويَّة في التَّعامل مع النَّصِّ المقدَّس، وإصلاح الكنيسة وتطهيرها من الفساد، وتركيز الدِّين على الجانب الجُوَّانيِّ لا على الممارسات الكنسيَّة البرَّانيَّة.

لكنه في الوقت ذاته رفض أطروحات بروتستانتيَّة عدَّة، أهمُّها؛ خروجهم عن سلطة البابا والكنيسة الكاثوليكيَّة، وتصوُّرهم إله الإسهانيَّة الجبَّار الَّذي تنعدم معه مسؤوليَّة المرء عن أفعاله؛ لأنَّه «ليس لديه حريَّة إرادة، فالمرء أسير، وعبد، وخادم إرادة الإله أو إرادة الشَّيطان»[٩٠٤]، وهذه الحتميَّة المثنويَّة فكرة مانويَّة في الأصل، وقولهم بأنَّ الخلاص يكون عبر الإيمان وحده Sola Fide لأنَّ المسيح تحمَّل وزر العقوبة وهي فكرة بولس في الأصل[٩٠٥]، وأنَّ الجزاء الأخرويَّ هبة إلهيَّة لا تحتاج إلى العمل الصَّالح Sola Gratia، فأصبحت حياة البروتستانت حياة غير مسيحيَّة من الأساس بالنِّسبة إلى إراسموس «فبفرارهم من اليهوديَّة

903- Noam Reisner, Milton and the Ineffable, Oxford University Press, 2009, p. 78

904- Martin Luther, On the Bondage of the Will, Trans. By Henry Cole, T. Bensley, London, 1823, p.66

٩٠٥- يقول بولس الرسول: «لكِنَّنا نَعلَمُ أنَّ الإنسانَ لا يَتبَرَّرُ أمامَ اللَّـهِ بِحِفظِهِ للشَّريعَةِ، بَل بِالإيمانِ بِيَسُوعَ المَسيحِ. وَلِهَذا آمَنَّا بِالمَسيحِ يَسُوعَ لِكَي نَتَبَرَّرَ أمامَ اللَّـهِ بِالإيمانِ فِي المَسيحِ وَلَيسَ بِسَبَبِ حِفظِنا لِلشَّريعَةِ» [غلاطي ٢: ١٦].

أصبحوا أبيقوريين»[٩٠٦]، كما رفض أيضًا قولهم بالاكتفاء بالكتاب المقدَّس [Sola Scriptura] بعيدًا عن أيِّ أعمال أخرى قد تخالفه حتّى لو كانت مسيحيَّة، وبالأخصِّ أعمال الفلسفة الوثنيَّة الكلاسيكيَّة.

وقد دار بينهما سجال كبير فيما يتعلَّق باللَّاهوت السَّلبيِّ، يقول إراسموس: «هناك بعض الأماكن السِّريَّة في النَّصِّ الإلهيِّ الَّتي لم يُرِد الله لنا التَّغلغل فيها بعمق أكبر، وإذا حاولنا القيام بذلك، فكلَّما تعمَّقنا أكثر أحاطت بنا الظُّلمة أكثر فأكثر، حتّى يتسنَّى لنا إدراك ضعف العقل البشريِّ وعظمة الحكمة الإلهيَّة الَّتي لا يمكن الإحاطة بها، يشبه الأمر كهف كرويكيون Corycian Cave الَّذي يجذب بداية الزَّائرين بجماله الطَّبيعي، ولكن بعد ذلك عندما يتعمَّق المرء في داخله يجد رعبًا وجلالًا عظيمًا من الوجود الإلهيِّ الَّذي يسكن المكان، فيتقهقر ويرتدُّ على عقبَيه»[٩٠٧]، ويردُّ عليه لوثر قائلًا: «ما تقوله عن ظلام كهف كرويكيون، لا يعني شيئًا؛ لأنَّ الأمور ليست كذلك في الكتب المقدَّسة، فتلك الأشياء السِّريَّة ذات الجلال العظيم لم تعد تسكن الزَّاويا المظلمة، وإنَّما تقف أمام الباب في العلن، لأنَّ المسيح فتح لنا الطَّريق لكي نفهم الكتب المقدَّسة»[٩٠٨].

والحقيقة أنَّ الجدال بينهما انتهى بجملة لوثر الشَّهيرة لإراسموس: «اسمح لنا أن نكون مُصدِّقين، والزم أنت جماعتك من الشُّكوكيِّين والأكاديميِّين حتّى يحين وقت مناداة المسيح

٩٠٦- لما كان الخلاص البروتستانتي مُحدَدًا سلفًا عبر اصطفاء الإرادة الإلهيّة للبعض دون البعض، وهو ما ظهر عند كالفن بشكل أكثر جذرية واتساقًا عقلانيًا من لوثر، أصبح الوضع الدنيوي الناجح هو المقياس العقلاني الوحيد للخلاص بحكم تثمين البروتستانتية له دينيًا بوصفه تجلي الإرادة الإلهية، وأصبح العمل الدنيوي غاية دينية في حدّ ذاته لأنه عبره يصبح الإنسان أداة لتجلي الإرادة الإلهية، ومن ثَمّ يتيقن المرء من كونه أحد المختارين. وهو ما وصل إلى ذروته على يد الحركة البيوريتانية التي حاججت بأن الله يعاقب كل من يختار الخلود للراحة على حساب اكتساب الثروة. فأدت البروتستانتية بنزوعها الفرداني واللا-شرائعي إلى ثورة اقتصادية من خلال تراكم رأس المال عبر العمل الدنيوي الناجح والمتواصل بعد امتزاجه بالروح التقشفية. وهو ما يصفه ماكس فيبر بقوله: «أخذت حركة الإصلاح الديني التقشف المسيحي العقلاني ومنهجيته من الأديرة وأخرجته إلى الحياة المهنية الدنيوية». وهو أيضًا عين ما حدث في المجال السياسي، فقد أسس لوثر لسلطة الأمراء باعتبارهم حماة العالم الدنيوي من الفوضى، فالإله هو من يعيّن الأمراء الذين يحكمون بالقوة لأن إرادة الله تقتضي كبح جماح الفساد. فنتج عن البروتستانتية ثورة سياسية نتيجة تحوّل سلطة الحقّ الإلهي من تشريع وحكم لتصبح في يد الملوك والأمراء الذين تحرّروا تمامًا من سلطة البابا والإمبراطور.

907- Desiderius Erasmus, Discourse on Free Will, Bloomsbury, London, 2013, p. 14

908- Martin Luther, On the Bondage of the Will, p. 14-15

لك، إنَّ الرُّوح القدس ليس متشكِّكًا، وما كتبه على قلوبنا ليس آراءً وظنونًا، وإنَّما تصديقات أكثر يقينًا من الحياة والتَّجربة البشريَّة ذاتها»[909]، حينها أدرك إراسموس أنَّ قلم لوثر يحمل فتنة الفجور الَّتي ستجلب الصِّراع والخراب على العالَم؛ لأنَّها ستضاعف طغيان الإنسان بلا رادع، لأنَّه من دون المسؤوليَّة الأخلاقيَّة ستغيب المعياريَّة القيميَّة وسيتساوى الخير والشَّرُّ، ومن ثَمَّ قد وقع إراسموس بين المطرقة والسِّندان؛ بين الكنيسة الَّتي عدَّته مَن مهَّد الطَّريق للوثر، وبين لوثر الَّذي عدَّه من أتباع الكنيسة، حتّى إنّ لوثر وصفه بأنَّه «لسان الشَّيطان».

تجلَّى هذا الاتِّجاه البروتستانتيُّ في رفض التُّراث السُّكولائيِّ المؤدِّي إلى اللَّاهوت الإثباتيّ؛ لأنَّ الرَّبَّ المحتجِب تكشَّف في معاناة الصَّلب، والَّتي تعدُّ حماقة لا يمكن الاستدلال عليها عقلانيًّا[910]، لكنَّ لوثر رفض أيضًا اللَّاهوت السَّلبيَّ على الرغم من أنَّه في شبابه كان من المعجبين بكتابات ديونيسيوس، وكان يصفها باللَّاهوت «الأكثر كمالًا» مقارنة باللَّاهوت السُّكولائيِّ الإثباتيِّ، إلَّا أنَّه بعد نضوج مشروعه الفكريِّ رفض أعمال ديونيسيوس الزَّائف، وقال: «يزعجني كثيرًا أن يُعطى ديونيسيوس كلَّ هذه الأهمِّيَّة، كائنًا من كان؛ لأنَّه لا يظهر أيّ علامات اللَّاهوت المسيحيِّ الحقّ؛ ففي لاهوته الَّذي يسمِّيه بالباطنيّ، وهي تسمية دقيقة، والَّتي يقدِّرها بشدَّة بعض اللَّاهوتيِّين شديدي الجهل، فإنَّه يصبح نصًّا في منتهى الخطورة؛ لأنَّه أفلاطونيٌّ أكثر من كونه مسيحيًا، فلو كان الأمر بيدي لجعلت كلَّ روح مؤمنة رافضة لهذه الكتب؛ لأنَّه في الحقيقة إذا حاولت التَّعلُّم عن المسيح من تلك الكتب فستفقد كلَّ ما كنت تعرفه عنه من قبل»[911].

فعلى الرغم من أنَّ لوثر أقرَّ بخفاء الإله في ذاته[912]، وبعجز العقل واللُّغة عن الإحاطة به عندما قال: «لا يمكن وصف الإله؛ لأنَّه متجاوز لكلِّ ما يمكن وصفه وتصوُّره»[913]، إلَّا أنَّه رفض أطروحة بولس في [رومية ١:٢٠] المتعلِّقة بمعرفة الإله عبر آثاره في العالَم لصالح أطروحته الأخرى في [كولوسي ٢: ٢-٣] الَّتي مفادها، لا معرفة بالله سوى عبر المسيح؛ لأنَّ لوثر أدرك أنَّ الرَّحلة إلى الله عبر آثاره في العالَم رحلة نسبيَّة ذاتيَّة قد لا تصل إليه، وهو النَّقد نفسه الَّذي وجَّهه إلى التَّصوُّف، ومن ثَمَّ لم يبقَ أمام لوثر سوى النَّصّ المقدَّس والمسيح بعدِّهما

909- Ibid., p. 12
910- Martin Luther, The Heidelberg Disputation, #20
911- Martin Luther, The Babylonian Captivity of the Church, #7.4
912- Martin Luther, On the Bondage of the Will, p. 157
913- Martin Luther,Luther's WorksVol. 37, Trans. Robert H. Fischer, Fortress Press, 1961, p. 228

تجليّات الإله الظّاهر[٩١٤] Deus revelatus، إذ يكمن اللّاهوت الحقيقيُّ وحده في الإيمان بهما، فمن خلال تمييزه بين الإله الظّاهر والإله الخفيِّ حاجج لوثر بأنَّ الحقيقة كُشِفَت تمامًا وبشكل موضوعيٍّ وواضح[٩١٥] بواسطة الكلمة.

لهذا استخدم لوثر سرَّ التجسُّد وقلبَ فلسفة أفلاطون رأسًا على عقب، وأسقط الإله من عليائه، إذ يقول: «يجب أن نتمسَّك بهذا الإله [الظّاهر]، الّذي تغطّيه وتكشفه الكلمة، لا بالإله العاري [الخفيِّ]، وإلّا سيسحقنا اليأس... لأنَّه يمكننا فهم هذا الإله، والنَّظر إليه ببهجة وثقة، أمّا الإله المطلق- على النّاحية الأخرى- فهو يشبه الجدار الحديديَّ الّذي لا يمكننا الاصطدام به دون أن ندمِّر أنفسنا»[٩١٦]، وهو ما ذهب إليه كالفن عندما كتب ناقدًا قرار مجمع نيقية الثّاني المتعلِّق بإعادة استخدام الأيقونات والصُّور المقدَّسة وتبجيلها، فالله «ليس كالأصنام، حتّى يعلم الجميع أنَّه وحده من يليق به شهادة ذاته، فيحظر صراحة أيَّ محاولة لتصويره مجسَّمًا [وفق النَّصِّ]»[٩١٧].

ولقد عبَّر جون ميلتون (١٦٠٨ – ١٦٧٤م) الشّاعر الإنجليزيُّ البروتستانتيُّ عن هذا الموقف بقوله: «من الأسلم بالنِّسبة لنا أن نصوِّر الله في أذهاننا بشكل موافق لتصويره ووصفه لنفسه في الكتاب المقدَّس، ومن المسلَّم به أنَّ الله يصف نفسه ليس كما هو عليه حقًّا، وإنَّما بطريقة تجعلنا قادرين على تصوُّره، ومع ذلك، يلزم علينا تصوُّره ذهنيًّا تمامًا كما أراد لنا في جلب نفسه ضمن حدود فهمنا، وفي الواقع، لقد فعل ذلك حتّى يمنعنا من تجاوز الفهم الإنسانيِّ، وسلطة الكتاب المقدَّس إلى التكهُّنات الغامضة والمبهمة»[٩١٨]؛ ولهذا أصرَّ لوثر على أولويَّة المعنى الحرفيِّ، رافضًا التَّفسيرات الرَّمزيَّة والتَّشبيهيَّة الاستعاريَّة بعدِّها «حيل القرود» و«كلام الحمقى».

914- Martin Luther, On the Bondage of the Will, p. 158
915- Ibid., p. 15
916- Luther's Commentary on Psalm 51
917- Calvin, Institutes, Book 1, #11
كان كالفن أكثر تشددًا من لوثر في تلك المسألة، فذهب في خطبه عن سفر التثنية إلى اتهام من يصنعون صور المسيح بأنهم نسطوريون [من ينفون الاتحاد الأقنومي بين الطبيعتين البشرية والإلهية hypostatic union، ويكتفون بإقرار اتحاد الطبيعتين بوصفه اتحادًا بين شخصيتين prosopic union؛ الإنسان الناقص، والإله الكامل]، لأن تلك الصور ناقصة بطبيعتها فتعجز عن إظهار الطبيعة الإلهيّة للمسيح، ومن ثَمَّ حظر كالفن الصور المقدّسة بجميع أنواعها.
918- Augustine of Hippo, On Christian Doctrine, VI.133

يمكن إيضاح الفارق بين التَّصوُّر الكاثوليكيِّ للَّاهوت السَّلبيِّ وبين التَّصوُّر البروتستانتيِّ بعقد مقارنة بسيطة بين وصف الله عند دانتي Dante (١٢٦٥ – ١٣٢١م) في الكوميديا الإلهيَّة وبين وصفه عند ميلتون في الفردوس المفقود؛ فوصف دانتي الكاثوليكيّ وصفٌ هندسيٌّ مجرَّدٌ، يصاحبه التَّأكيد المتكرِّر على استحالة تقديم وصف عقليٍّ لغويٍّ للجوهر الإلهيّ ولسرِّ الثَّالوث، وهو الأمر الَّذي انتهى بوميض صوفيٍّ كشف السِّرَّ المتجاوز للعقل وللُّغة بالكليَّة، وبحبٍّ وحدَّ الرَّغبة والإرادة معًا.

يقول دانتي إنَّه منذ لحظة محاولته لرؤية الإله، «صارت مشاهدتي أعظم من كلامنا الَّذي يعجز أمام هذه الرُّؤية كما تعجز ذاكرتنا أمام عظمة مثلها، وكذلك الَّذي يرى في حلمه شيئًا، وتتبقَّى من بعد حلمه إثارة ممَّا أحسَّ به، ولا تستعيد ذاكرته سائر ما رآه، هكذا أصبحت، إذ كادت تخونني رؤيتي تمامًا، وإن كانت ما تزال تقطر في قلبي تلك البهجة الَّتي نبعت منها. أيُّها النُّور الأسمى الَّذي يشتدُّ علوُّك على أفكارنا الفانية، فلتُعر عقلي ثانيةً شيئًا قليلًا من الصُّورة الَّتي بدوت عليها، ولتدع لساني من القوَّة ما يجعله قادرًا على أن يترك من أمجادك للأجيال القادمة، مجرَّد شرارة واحدة. وفي الجوهر العميق الصَّافي من النُّور العظيم ظهرت لي ثلاث حلقات مثلَّثة الألوان، وذات محيط واحد [الثَّالوث]، وبدت إحداها من غيرها منعكسة [الابن انعكاس الآب] انعكاس قوس قزح من قوس قزح، وظهرت الثَّالثة نارًا منبثقة من الأخريين على حدٍّ سواء [الرُّوح القدس من الآب والابن]. إيه، ما أقصر الكلام وما أوهنه في إيضاح تصوُّري! وإنَّ هذا إزاء ما رأيته لمن الضَّالَّة بحيث لا يكفي أن يُوصَفَ بالعجز. أيُّها النُّور الأبديُّ السَّاكن إلى ذاتك وحدها، والَّذي تدرك ذاتك بذاتك، وبكونك مُدرَكًا من ذاتك ومُدرِكًا إيَّاها، فإنَّك تحبُّ ذاتك وتبتسم! وتلك الدَّائرة الَّتي ارتسمت على ذلك النَّحو، وتبدَّت فيك كأنَّها نور منعكس [الابن]، حينها تأمَّلتها بعينيَّ قليلًا، ظهرت لي في باطنها، وبذات لونها، أنَّها على مثال صورتنا البشريَّة مرسومة، وبذلك فلقد امتدَّ بصري بكليَّته إليها، وكالهندسيِّ الَّذي يبذل قصارى جهده لكي يقيس مساحة الدَّائرة، وعلى رغم تفكُّره لا يجد الأساس الَّذي هو في حاجة إليه، هكذا أصبحت أمام هذا المشهد الجديد: فقد أردت أن أرى كيف اتَّحدت الصُّورة بالدَّائرة، وكيف وجدت لها موضعًا فيها، ولكن لم تفِ بذلك ذات أرياشي [أجنحتي]: لولا أن أصاب عقلي وميض فاكتملت رغبته من خلال بهائه. وهنا أعوز

خيالي الرَّفيع قدوره، ولكن رغبتي وإرادتي كانتا قد سارتا معًا، كعجلة تدور بحركة واحدة في كلِّ أجزائها، بالمحبَّة الَّتي تحرِّك الشَّمس وسائر النُّجوم»[919].

أمَّا الإله الَّذي صوَّره ميلتون البروتستانتيُّ فقد كان مطابقًا إلى حدٍّ كبير للكتاب المقدَّس، مثلما توصي البروتستانتيَّة، فطغى فيه اللَّاهوت الإثباتيّ على اللَّاهوت السَّلبيِّ، ومن ثَمَّ كان تصوُّرًا تجسيميًّا بعض الشَّيء، مثل وصفه الإله بالجلوس وارتدائه للثِّياب، كما صوَّر ميلتون الآب متحدِّثًا بشكل مباشر في بعض الأحيان ليبرِّر أفعاله للابن[920]؛ لأنَّ ميلتون جعل الأب رمزًا للعدالة في حين جعل الابن رمزًا للرَّحمة، ومن ثَمَّ كان المسيح أقرب إلى البشريَّة، فعلى لسان الملاك رفائيل يقول ميلتون لآدم: «من أجل صالحك سوف أعلن أسرار العالم الآخر الَّتي لا يُجيز القانون كشفها، وما يتخطَّى الشُّعور البشريَّ سوف أصوِّره بدقَّة عن طريق تشبيه الأشكال الرُّوحيَّة بالأشكال الجسديَّة، وربما أعبِّر عنها أفضل، ثمَّ هل الأرض سوى ظلّ السَّماء، والأشياء هناك تشبه الأشياء هنا، أكثر ممَّا يظنُّ أهل الأرض؟»[921]. ومن ثَمَّ كان وصف ميلتون للإله كالتَّالي: «أيُّها الملك الثَّابت الخالد اللَّانهائيُّ للمباركين والأمجاد، الأبديُّ، خالق كلِّ موجود، يا نبع النُّور، ذاتك غير مرئيَّة وسط الإشراق المجيد حيث تجلس متوَّجًا لا منافس لك، ولكن عندما تظلِّل شعلة أنوارك الكاملة بغيمة تلتفُّ حولك مثل معبد مشرق، ولكنَّ النُّور المفرط من ثيابك يتدفَّق حول الظَّلام، ومع ذلك فالسَّماء منذهلة أنَّ السِّيرافيم لا يقتربون، بل يغطُّون عيونهم بأجنحتهم»[922]. وحتَّى عندما استخدم اللَّاهوت السَّلبيَّ في وصف آخر للإله، في أقلِّ لحظات الملحمة بروتستانتيَّة، أعقبه بالرَّبط بين الإله وآثاره في العالَم وفق أطروحة بولس، فقال: «ما أعظم نفسك! لا تُوصَف، يا من تجلس في السَّموات خفية، أو

٩١٩- الكوميديا الإلهية – الفردوس، دانتي، ترجمة: حسن عثمان، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩، ص ٥٥٢-٥٥٥.

٩٢٠- بالإضافة إلى استقلال شخصية الآب عن الابن في ملحمة الفردوس المفقود، من جهة الحوار الذي يدور بينهما ومن جهة تقديم وصف للابن منفصل عن الآب، والذي يبدأ بكونه «أول الخلائق»، فإن الروح القدس تغيب بشكل كامل عن ملحمة الفردوس المفقود، مما دعا بعض النقاد إلى القول بأن ميلتون كان من أتباع أريوس، المسيحية التوحيدية. وهو ما يتفق مع دعوته للتسامح مع الأريوسين في كتابه «عن الدين الحقيقي Of True Religion» الذي نُشر عام ١٦٧٣، لأنهم بروتوستانتيو النزعة في فهمهم للكتاب المقدّس بشكل مباشر وبسيط وواضح. ويتفق أيضًا مع نزعة عدم المساواة بين الآب والابن الذي وصلت إلى ذروتها في كتابه «العقيدة المسيحية»، الذي نُشِر بعد وفاته.

٩٢١- الفردوس المفقود، جون ميلتون، ص ٣٤٩.

٩٢٢- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٠٧.

تنظر بغموض في الأعمال الدُّنيا الَّتي صنعت، ومع ذلك فهي تعلن عن خيرك الَّذي لا يحيطه فكر، وسلطتك المقدَّسة»[٩٢٣].

لكن بعيدًا عن صراعات الفلسفة العقليَّة في اللَّاهوت المسيحيِّ، ازدهر تياران صوفيَّان مسيحيَّان في الغرب: الأوّل تيار وجدانيٌّ عمليٌّ ظهر على يد القدِّيس بونافنتورا (١٢٢١ – ١٢٧٤م) في القرن الثَّالث عشر الميلاديِّ، وجمع بين تصوُّف المحبَّة عند بولس وأوغسطين وبين التصوّف الأفلوطينيِّ عند ديونيسيوس الزَّائف، فيقول: «لكي يكون انتقالنا كاملًا، يجب إيقاف كلِّ عمليَّات العقل، ويجب أن نوجِّه ذروة محبَّتنا نحو الله وحده، هذه تجربة صوفيَّة مقدَّسة، فلا يمكن أن يفهمها المرء ما لم يسلِّم نفسه لها، ولا يمكنه تسليم نفسه لها إلَّا إذا تاقَ إليها، ولا يمكنه أن يتوق إليها إلَّا إذا كانَ الرُّوح القدس يلهب روحه الجُوَّانيَّة... وإذا سألت كيف يمكن أن تحدث هذه الأشياء، اطلب الإجابة في فضل الله لا في العقيدة، في اشتياق الإرادة لا في الفهم، في تنهُّدات الصَّلاة لا في البحث، الله لا الإنسان، الظُّلمة لا النُّور، فانظر إلى النِّيران المشتعلة الَّتي تحمل الرُّوح إلى الله بحماس شديد وحبٍّ متوهِّج، فالنَّار هي الله»[٩٢٤]، ومن أبرز أمثلة اللَّاهوت السَّلبيِّ في هذا التيَّار، الصُّوفيِّ: القسُّ الإنجليزيُّ المجهول صاحب كتاب «سحابة اللَّامعرفة»، والقدِّيس الإسبانيُّ: يوحنَّا الصَّليب.

أمَّا التيَّار الصُّوفيُّ الآخر فكان عقليًّا معرفيًّا، وظهر على يد المعلِّم الألمانيِّ إيكهارت في القرن الرَّابع عشر، واعتمد تصوُّف ديونيسيوس الزَّائف بشكل خالص بعد أن حرَّره اطلاعه على التُّراث الفلسفيِّ الإسلامي وتصوُّره المجرَّد للإله من تأثيرات بولس، ومن ثَمَّ كشف عن أصله الأفلوطينيِّ بشكل كامل، ومن أبرز أمثلة اللَّاهوت السَّلبيِّ في هذا التيَّار: نيكولاس من كوسا، بالإضافة إلى إيكهارت ذاته.

إيكهارت

كان إيكهارت (١٢٦٠ – ١٣٢٨م) معاصرًا لتوما الأكوينيِّ، ومن ثَمَّ كان شاغله الرَّئيس الإجابة عن السُّؤال الَّذي طرحه الأكوينيُّ[٩٢٥]، «السُّؤال المشهور والمعقَّد حول إذا ما كان هناك صفات متمايزة في الله ذاته [ميتافيزيقًا] أم في طريقة فكرنا عند محاولة استيعاب الله

٩٢٣- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٢١.

924- Saint Bonaventure, The Journey of the Mind to God, Chapter 7
925- Thomas Aquinas, Commentary on the Sentences, Vol I, Distinction 2, Question 1, article 3

[إبستيمولوجيًا]»، ويجيب إيكهارت في تعليقه على سفر الخروج بأنَّ تمايز الصِّفات الإلهيّة «أمر ينتمي بشكل تامٍّ إلى الفكر الَّذي يستقبل ويستخلص هذه المعرفة من الأشياء ومن المخلوقات وخلالها»، ويستشهد بقول موسى بن ميمون: «إنَّه تعالى واحد من جميع الجهات»، ومن ثَمَّ فهو يعارض موقف توما الأكويني؛ لأنَّ الله بالنِّسبة إلى إيكهارت ليس شيئًا على قمَّة الأشياء، وإنَّما هو «شيء ولا شيء»(٩٢٦)، ومن الجليّ أنَّ الفرق بين إيكهارت وتوما الأكوينيّ هو الفرق نفسه الَّذي رأيناه سابقًا بين أفلوطين وأرسطو.

فمن هنا يأتي تمييزه الشَّهير بين «الإله» God وبين «الألوهة Godhead»، «المختلفَين كاختلاف السَّماء عن الأرض»؛ فالإله المسيحيُّ: هو إله الثَّالوث، الخالق النَّشط، من نتوجَّه إليه بالعبادة، ذو الأسماء والصِّفات المتمايزة [ليس عدمًا إبستيمولوجيًا]. أمَّا الألوهة: فهي الإله السَّلبيُّ الثَّابت، والمتجاوز للثَّالوث، إنها «ليست الآب ولا الابن ولا الرُّوح القدس، ومع ذلك فهي شيء، لكنَّها لا هذا ولا ذاك»(٩٢٧)، بل «إذا رأت الرُّوح الله على أنَّه الله، أو على أنَّ له صورة، أو أنَّه ثلاثة، فهذا عيب ونقص فيها»(٩٢٨).

فالألوهة بالنِّسبة إلى إيكهارت هي الوجود البسيط وغير المقيَّد؛ أي الوجود غير المحدَّد بصور الماهيَّات؛ ولهذا فهي مصدر الوجود المتجاوز لوجود الموجودات، أمَّا الإله فهو الوجه الظَّاهر المتَّصف بصفات الكمال الإثباتيَّة. يرى إيكهارت أنَّ صفات كمال الإله مستمَدَّة جميعها من وجوده، فيقول: «إنَّ الله هو وجوده، إنَّه (هو الَّذي) كما يقول (هوَ الّذي هوَ أرسلَني إليكُم) [الخروج ٣: ١٤]، من ثَمَّ فهو الوجود الضَّروريُّ. وهذا هو السَّبب في أنَّ ابن سينا في الميتافيزيقا يسمِّي الله (واجب الوجود)، الوجود نفسه لا يحتاج إلى شيء؛ لأنَّه يفتقر إلى أيِّ شيء، ولكنْ كلُّ الأشياء تحتاج إليه؛ لأنَّه لا يوجد شيء خارجه [وجوديًا]، وعدم الافتقار إلى شيء هو تمام الكمال، الوجود التَّامُّ والخالص، وإذا كان الوجود تامًّا، فهو أيضًا الحياة والحكمة وكلُّ كمال آخر»(٩٢٩)، ولكن من ناحية الألوهة يقول إيكهارت: «سأكون مخطئًا في وصف الله بأنَّه الوجود بنفس قدر خطئي إذا وصفت الشَّمس بأنَّها سوداء؛ فالله ليس هذا ولا ذاك، ولهذا

926- Meister Eckhart, The Complete Mystical Works, Crossroad Publishing Company, New York, 2009, p. 140
927- Ibid., p. 81
928- Ibid., p. 462-463
929- Meister Eckhart: Teacher and Preacher, Edit Bernard McGinn, Paulist Press, New Jesrey, 1986, p. 48

يقول أحد المعلِّمين [أوغسطين]: (من يظنُّ أنَّه قد عرف الله، إذا كان قد عرف أيَّ شيء، فإنَّ ما عرفه ليس الله)، لكن عندما قلت إنَّ الله ليس الوجود، وإنَّما هو فوق الوجود، فإنِّي لم أعدده عدمًا ولكنِّي نزَّهته عنه»[930]، فالألوهة هي الإله المحتجِب الَّذي ليس له اسم ولا صفة؛ «الهاوية» و«الصَّحراء»، و«الظَّلام المقدَّس»، و«القفر السَّاكن» [العدم الإبستيمولوجيُّ]، «فهو لا شيء، لكن ليس بمعنى عدم الوجود، وإنَّما بمعنى أنَّه لا هذا ولا ذاك، إنَّه الوجود فوق كلِّ موجود، هو الوجود بلا موجود»[931].

فيمكننا القول إنَّ الإله هو التَّجلِّي الإبستيمولوجيُّ، وفق منظورنا للألوهة الميتافيزيقيَّة في ذاتها؛ أي إنَّه من دوننا لن يكون الإله إلهًا، ولكنَّه سيظلُّ في كلِّ الأحوال ألوهة في ذاته، فمن منظورنا الإنساني للوجود نرى الإله الخالق أوَّلًا في ضوء المفاهيم العقليَّة الَّتي تتجلَّى فيما ندركه من علاقات بينه وبين الموجودات، ولكن من ورائه يوجد «ظلام الجهل بالإله الخفيِّ الَّذي يضيء [الوجود] نوره، لكن هذه الظُّلمة لا تستوعبه [فيتجلَّى وجوديًّا]، لذلك قال موسى: (هوَ الَّذي هوَ أرسلَني إليكُم) [الخروج ٣: ١٤]، مَن لا اسم له، ولم يكن له اسم قطُّ، لذلك قال النَّبيُّ: (حَقًّا أَنْتَ هُوَ إلهيٌّ حَجَبَ نَفْسَهُ)»[932]. يقول إيكهارت في تفسيره للآية الَّتي تروي تجربة بولس مع المسيح عندما «أَبرَقَ حَوْلَهُ نُورٌ مِنَ السَّمَاءِ» ممَّا أسقطه أرضًا بعد أن عماه، «فنهَضَ شاوُلُ عَنِ الأرضِ وفتَحَ عَينَيهِ وهوَ لا يُبصِرُ شيئًا [أعمال الرُّسل ٩: ٨]»: «أعتقد أنَّ هذا النَّصَّ له أربعة معان؛ أوَّلها هو أنَّه عندما نهض من الأرض بعيون مفتوحة رأى لاشيء، وأنَّ اللَّاشيء كان الله. وثانيها هو أنَّه عندما نهض لم يرَ شيئًا سوى الله. وثالثها هو أنَّه في كلِّ شيء لم يرَ سوى الله. ورابعها هو أنَّه عندما رأى الله، رأى كلَّ شيء»[933].

لهذا فإنَّه لا يمكن الحديث عن الألوهة؛ لأنَّ «العلَّة الأولى تتجاوز الكلمات، وهذا النَّقص نقص لغويٌّ؛ لأنَّ كلّ ما تنطق به الرُّوح عنه لا يعبِّر عن حقيقة جوهره، فلا يمكن لأحد أن يصف ما هو عليه حقًّا، وعلى الرغم من أنَّه في بعض الأحيان نشبِّه شيئًا بآخر [قول توما الأكوينيِّ]، لكن لأنَّ جميع المخلوقات لا تشبه الله في أيِّ شيء على الإطلاق؛ فإنَّها لا تستطيع التَّعبير عنه حتَّى باستخدام الاستعارات والتَّشبيهات؛ لأنَّها لا تعرف حقيقته»[934]، «ومن ثَمَّ يقول الحاخام موسى [ابن

930- Meister Eckhart, The Complete Mystical Works, p. 342
931- Ibid., p. 316-317
932- Ibid., p. 273
933- Ibid., p. 137
934- Ibid., p. 192

ميمون]: (يتَّفق الحكماء على أنَّ العلوم لا تحيط بالخالق، فهو وحده من يفهم ذاته، إنَّ فهمنا في هذه الحالة ابتعاد عنه لا نهج للإحاطة به)، ويقول ماكروبيوس Macrobius [فيلسوف أفلاطونيٌّ محدث]: (عندما كان أُلهِمَ بأن يتحدَّث عن الله، لم يجرؤ على قول ما هو، لكنَّه عرف فقط أنَّه لا يمكن لأحد أن يعرف ماهيَّته)، وهذا يدعم بديهيَّة سقراط: (أعرف أنِّي لا أعرف)، وهو مثل قول القائل: (إنَّ الشَّيء الوحيد الَّذي أعرفه عن الله هو أنَّني لا أعرفه)، ويتَّفق الغزاليُّ في نهاية مقاله الميتافيزيقيِّ الثَّالث مع كلِّ هذا، كما يفعل العديد من الفلاسفة القدماء»[٩٣٥].

من ثَمَّ فإنَّ الطَّريق إلى الله بالنِّسبة إلى إيكهارت هو الطَّريق نفسه الَّذي رسمه برقلس وديونيسيوس الأريوباغيُّ الزَّائف، وهو ما يصرِّح به إيكهارت بوضوح، فيقول: «إنَّ الإله ليس له اسم؛ لأنَّه لا يمكن لأحد الحديث عنه أو حتَّى فهمه؛ ولهذا يقول معلِّم وثنيٌّ [برقلس] أنَّ ما نفهمه أو نعلنه بشأن السَّبب الأوَّل ينتمي إلى ماهيَّتنا أكثر ممَّا ينتمي إلى ماهيَّة السَّبب الأوَّل؛ لأنَّه فوق كلِّ كلام وفهم... ولكن عندما تهجر الرُّوح كلَّ الصُّور، ولا ترى شيئًا غير الواحد فقط، فإنَّ الجوهر المجرَّد للرُّوح يجد الجوهر المجرَّد للوحدة الإلهيَّة والَّذي ليس له شكل، الوجود الخامل المتجاوز لكلِّ الموجودات. يَا عَجَبًا للعَجَبِ العُجابِ، ما هذه المعاناة النَّبيلة، ألا يعاني جوهر الرُّوح سوى من وحدة الله المجرَّدة!... يقول القدِّيس ديونيسيوس [الأريوباغيُّ الزَّائف]: إنَّ أفضل ما يمكن للمرء أن يقوله عن الله هو أن يصمت، لذا كن صامتًا ولا تتحدَّث عنه؛ لأنَّك بالكلام عنه تكذب وترتكب الخطيئة، ويجب ألَّا تسعى إلى فهم أيِّ شيء عن طبيعته؛ لأنَّ الله فوق كلّ فهم، يقول أحد المعلِّمين [أوغسطين]: «إذا كان لي إله وكان بمقدوري فهمه، فإنِّي لن أعدَّه إلهًا بعدها)، فإذا فهمت شيئًا من طبيعته، فهذا ليس هو، وبفهم أيِّ شيء منه، فإنَّك تقع في سوء فهم»[٩٣٦].

إذا أرادت الرُّوح أن تعرف الله، فعليها أن تعرفه خارج الزَّمان والمكان؛ لأنَّهما شرطي وجود الأشياء[٩٣٧]؛ أي يلزم على الرُّوح ذاتها تجاوز كلِّ الصُّور والتَّصوُّرات والمفاهيم العقليَّة واللُّغويَّة، من خلال تخلُّص المرء «من كلِّ معرفته ألَّا يعرف شيئًا، لا الله ولا أيّ مخلوق، ولا حتَّى ذاته»[٩٣٨]؛ أي عندما يتوقَّف الإله الإبستيمولوجيُّ عن أن يكون إلهًا؛ أي عندما يتوقَّف

935- Meister Eckhart: Teacher and Preacher, Edit Bernard McGinn, p. 101-102
936- Meister Eckhart, The Complete Mystical Works, p. 462-463
937- Ibid., p. 354
938- Ibid., p. 423

الإله عن أن يكون شيئًا، «فلكي يراه المرء يلزم أن يكون أعمى وأن ينزع عن الله كلَّ ما هو شيء، فيقول أحد المعلِّمين إنَّ كلَّ من يتحدَّث عن الله بالتَّشبيهات يتكلَّم بشكل خاطئ عنه، لكن التَّحدُّث عن الله بلا شيء هو التَّحدُّث عنه بشكل صحيح»(٩٣٩)، وحينها فحسب تنكشف الألوهة الكامنة وراءه، وترى الرُّوح أنَّها قبس من الألوهة ذاتها vunkelin، وهي لحظة يصفها إيكهارت بولادة الابن من الآب في الرُّوح الجُوَّانيَّة، وهذا هو جوهر مذهب وحدة الوجود عنده، فهذا القبس «مماثل لطبيعة الإله، واحد في ذاته، غير مشترك في شيء مع أيِّ شيء، ومن ثَمَّ فهو حجر عثرة لكثير من رجال الدِّين المتعلِّمين، إنَّه مكان غريب كصحراء جرداء، فهو بلا اسم ومجهول تمامًا، فإذا كان بإمكانك نفي نفسك للحظة، ستمتلكه بأكمله، ولكن طالما أنَّك متعلِّق بذاتك أو بأيِّ شيء آخر على الإطلاق لن تعرف الله أكثر من معرفة فمي بالألوان أو معرفة عيني بالطَّعم»(٩٤٠).

فالرُّوح لا تقنع في بحثها بالإله؛ لأنَّه يظلُّ وسيطًا له شكل وصورة بينها وبين الألوهة، ومن ثَمَّ يكون غريبًا عنها، وإنَّما تستقرُّ في الألوهة فحسب، بعد اختراقها لكلِّ الحجب العقليَّة واللُّغويَّة؛ أي في حالة الفناء أو الانطفاء. ولقد سمَّى إيكهارت هذه الحالة بالانفصال Detachment، وفي شرحه لها يرسم صورة للإنسان الكامل من وجهة نظره، وهي صورة تقترب كثيرًا من الحكيم الرّواقيِّ أو التَّاوي أو المتصوِّف الإسلاميِّ، فيقول: «أنا أضع الانفصال فوق الحبِّ؛ لأنَّ الحبَّ يجبرني على أن أعاني كلَّ شيء من أجل الله، في حين أنَّ الانفصال يجعلني لا أقبل إلَّا الله... فالانفصال التَّامُّ لا يجعلني راغبًا أو مهتمًّا بكوني فوق أو دون أيِّ مخلوق، وإنَّما بوقوفي فقط دون أن أحبَّ أحدًا أو أن أكره أحدًا، إنَّه يريد فقط أن أوجَد... فهدف القلب المنفصل هو ما ليس هذا ولا ذاك... يقول معلِّم يدعى ابن سينا إنَّ عقل من هو في حالة الانفصال يكون نبيلًا لدرجة أنَّ كلَّ ما يراه يكون صحيحًا، وأنَّ أيَّ شيء يرغب فيه يحصل عليه، وأنَّ كلَّ ما يأمر به يُطاع... لكن المرء حينها يكون مستغرقًا في الأبديَّة لدرجة لا يمكن لأيِّ شيء زائل أن يحرِّكه، فيُقالُ إنَّه ميِّت في هذا العالَم؛ لأنَّه لا يتذوَّق أيَّ شيء أرضيٍّ... ليس الانفصال الحقيقيُّ شيئًا سوى عقل لا يتأثَّر بكلِّ حوادث السَّعادة والحزن، أو الشَّرف والخزي، بحيث يكون مثل الطَّوْد الَّذي لا يتأثَّر بهبوب الرِّياح، هذا الانفصال يصل بالإنسان إلى أعلى

939- Ibid., p. 140
940- Ibid., p. 131

درجات التَّماثل مع الله؛ لأنَّ الله يكون الله بسبب انفصاله الرَّاسخ... وعندما يصل الانفصال إلى ذروته، تصبح الرُّوح مظلمة بالنُّور وجاهلة بالمعرفة»[٩٤١].

«كلَّما اقتربت الرُّوح أكثر وأكثر من الألوهة امتلأت عجبًا على عجب»[٩٤٢]، «فتكون النِّهاية المطلقة هي الظَّلام الخفيّ للألوهة الأبديَّة، وهو أمر غير معروف، ولم ولن يُعرَف أبدًا»[٩٤٣]، فلابدَّ أن يختبئ العقل من معرفة وصورة وأن يلزم الصَّمت، «لأنَّه في الصَّمت نسمع كلمة الله، وفي المجهول نفهمه»[٩٤٤]، ولهذا كان إيكهارت يدعو قائلًا: «خلِّصنا يا الله من الله حتَّى ننعم بالحقيقة إلى الأبد»[٩٤٥]، «لعلَّنا نغرق في هذا الواحد من العدم إلى العدم».

نيكولاس من كوسا

تأثَّر اللَّاهوتيُّ الألمانيُّ نيكولاس من كوسا Nicholas of Cusa (١٤٠١ – ١٤٦٤م)، بتصوُّف المعلِّم إيكهارت، فكتب في القرن الخامس عشر أطروحة في التصوّف تحت عنوان «عن الجهل العِليم On Learned Ignorance». فالله بتعبير أنسلم «هو ذلك الَّذي لا يمكن التَّفكير فيما هو أعظم منه». ويصفه نيكولاس بأنَّه المطلق الأقصى، بناء على نظريَّته في الوجود والإمكانيَّة الماهويَّة؛ أي إنَّه الوجود الأقصى الَّذي لا يقيِّده شيء، لكن بما أنَّ الوجود غير المُقيَّد لا يمكن لنا تصوُّره أو تسميته ميتافيزيقيًا بأيِّ حال من الأحوال، كما يقول إيكهارت؛ لأنَّ الوجود بالنِّسبة إلى منظورنا الإبستيمولوجيِّ هو وجود الأشياء المتناهية الَّتي تدركها عقولنا المحدودة. ولهذا يرفض نيكولاس بشكل علميٍّ أيَّ معرفة لاهوتيَّة تشبيهيَّة، على العكس من توما الأكوينيِّ، «فالعقل المتناهي لا يمكنه بأيِّ حال من الأحوال الوصول إلى الحقيقة المطلقة»[٩٤٦]؛ لأنَّ معرفتنا بالمجهول قياس غير ضروريٍّ على المعلوم، «ولهذا يتجاوز اللَّانهائيُّ كلَّ قياس»؛ لأنَّه لا وجه للمقارنة بينه وبين المتناهي.

لكن لهذا التَّفاوت اللَّانهائيِّ بين الله وكلِّ شيء آخر فائدة عظمى؛ لأنَّه يكشف لنا جهلنا، لأنَّنا «نعرف أنَّ كلَّ ما نعرفه ليس هو الله، ونعرف أنَّ كلَّ ما نتصوّره ليس هو الله... فالله

941- Ibid., p. 566-573
942- Ibid., p. 430
943- Ibid., p. 283
944- Ibid., p. 43
945- Ibid., p. 422
946- Nicholas Cusanus, Of Learned Ignorance, Trans. Germain Heron, Wipf and Stock publishers, Eugene, 2007, p. 11

متجاوز للشَّيء واللَّاشيء... بل متجاوز لكلِّ ما نتصوّره ونسمِّيه (حقيقة)»[947]، «فالإله يُرى قبل كلِّ شيء بطريقة تجعله حاضرًا في كلِّ ما بعده حتّى لو كانت الثُّنائيّات المتناقضة»[948]، «ومن ثَمَّ يلزم علينا استنتاج أنّه لا يمكن معرفة الله سواء في هذه الحياة أو في الحياة القادمة، فهو وحده يعرف ذاته، فهو غير مفهوم بالنِّسبة إلى المخلوقات مثل حال الضَّوء اللَّامتناهي إلى الظَّلام، ومن ثَمَّ تتركنا الملاحظات السَّابقة أمام الاستنتاج التَّالي: تضيء الحقيقة المطلقة ظلام جهلنا بطريقة لا يمكننا فهمها، وهذا هو الجهل العليم»[949]، فالجهل العليم امتداد للحكمة السُّقراطيَّة الَّتي ترى الحكمة في إدراك المرء لجهله، «فالمرء الَّذي يعرف جهله هو من يتَّصف بالمعرفة، والمرء يقدِّس الحقيقة طالما كان مدركًا أنّه بدونها لن يكتسب شيئًا وجوديًّا أو معرفيًّا»[950]، ومن ثَمَّ تكمن الحكمة المُكتسبَة من «الجهل العليم» في انفتاح المرء على العدم الإبستيمولوجيِّ اللَّامتناهي، والكامن في أساس كلِّ معرفة متناهية.

فلا يمكن لنا أن نقول عن هذا العدم الإبستيمولوجيِّ شيئًا إيجابيًّا سوى «إنَّ الله، باعتباره الأقصى، موجود بالضَّرورة، بحيث يكون ضرورة مطلقة»[951]، وإنَّه واحد؛ لأنَّه لا يمكن أن يكون هناك أكثر من لانهائيٍّ واحد، وإلَّا سيقيِّدان بعضهما البعض. أمَّا ما يقوله اللَّاهوت الإثباتي عن الله لا يخبرنا عنه في ذاته ميتافيزيقًا قطُّ، و«إنَّما يعتمد علاقته بالأشياء المخلوقة [من منظورنا وبالنِّسبة إلينا إبستيمولوجيًّا]... وحتَّى جميع ما سُمِّيَ به هو مجرَّد كشف للاسم الواحد الَّذي لا يمكن التَّعبير عنه [بوصفه علّة جميع الأسماء]... فيرتبط كلُّ اسم سُمِّيَ به بالاسم الَّذي لا يمكن التَّعبير عنه بنفس شكل ارتباط المحدود باللَّانهائيِّ»، «ولهذا فإنَّ اللَّاهوت الإثباتي لا يليق بالإله؛ لأنَّه يؤدِّي إلى التَّجسيم حتّى لو كانت أقدس الأسماء الَّتي تغطِّيها أعظم الأسرار»[952]، «وهكذا فإنَّ اللَّاهوت السَّلبيَّ ضروريٌّ للَّاهوت الإيجابيِّ؛ لأنَّه بدونه سيُعبَد الله بشكل وثنيٍّ؛ أي بعدِّه أحد الأشياء المخلوقة لا بعدِّه اللَّانهائيَّ»[953].

947- Dialogue on hiddenness of God: Selected Spiritual Writings, p. 211
948- Nicholas of Cusa, on God as not-other, Trans. Jasper Hopkins, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1979, p. 43
949- Nicholas Cusanus, Of Learned Ignorance, p. 60-61
950- Dialogue on hiddenness of god: Selected Spiritual Writings, p. 210
951- Nicholas Cusanus, Of Learned Ignorance, p. 17
952- Ibid., p. 56
953- Ibid., p. 59-60

ومن ثَمَّ يرفض نيكولاس قول بولس الرَّسول: «فَبِهَذَا الإِلَهِ الَّذِي تَعْبُدُونَهُ وَلا تَعْرِفُونَهُ، أَنَا أُبَشِّرُكُمْ» [أعمال الرُّسل ١٧ : ٢٣]، حيث يقول نيكولاس: «أنا أعبد الله الَّذي لا أعرفه لأنِّي لا أعرفه»[٩٥٤]، وهو ما يشمل الثَّالوث أيضًا، فالإله وفقًا لهذا اللَّاهوت السَّلبيِّ، «ليس الآب ولا الابن ولا الرُّوح القدس»، «فأنت اللَّانهائيُّ، ولهذا لا يمكن فهمك أو تسميتك أو أن تتعدَّد، فيلزم على من يريد الاقتراب منك أن يصعد فوق كلِّ حدٍّ، وكلِّ نهاية، وكلِّ ما هو محدود، ولكن كيف يتسنَّى له فعل ذلك حتّى يمكنه الوصول إليك؟ فمن يتجاوز النِّهاية يدخل في ما هو مربك وغير محدَّد، ومن ثَمَّ يدخل فكره في حالة من الجهل والغموض، إذن يلزم على كلِّ عقل يريد رؤيتك أن يدرك جهله وأن يقيم في الظَّلام»[٩٥٥].

ولأنَّ نيكولاس كان عالِمَ فلك ورياضيَّات فقد كان العقل عنده فوق الوجدان، فيقول: «إنَّها لمتعة أن تعرف وأن تفكِّر وأن ترى الحقيقة بعين العقل، وكلَّما تقدَّم المرء في العمر وجد في هذا متعة أكبر، وكلَّما كرَّس نفسه أكثر للسَّعي وراء الحقيقة اشتعلت رغبته أكثر في الحصول عليها، وفي حين أنَّ الحبَّ هو حياة القلب فإنَّ السَّعي وراء المعرفة والحقيقة هو حياة العقل، ووسط جريان الزَّمن، وسير الحياة اليوميَّة، وتناقضات الحياة وارتباطاتها، فإنَّه يلزم علينا رفع أبصارنا بلا خوف صوب قبَّة السَّماء الصَّافية، والسَّعي دومًا لاكتساب إدراك أشدّ رسوخًا، وتبصُّرًا أشدّ عمقًا، لأصل إلى كلّ خير وجمال، وإلى قدرة قلوبنا وعقولنا، وإلى الثِّمار العقليَّة للبشريَّة جمعاء عبر كلِّ العصور، ولظواهر الطَّبيعة الرَّائعة حولنا، متذكِّرين دومًا أنَّه وحده في التَّواضع تكمن العظمة الحقيقيَّة، وأنَّ المعرفة والحكمة لهما كلُّ الفائدة، طالما كانتا تحكمان حياتنا»[٩٥٦].

من ثَمَّ فهو يسير على الطَّريق الأفلاطونيِّ في تمثيل الإله بشكل هندسيٍّ رياضيٍّ، فيقول: «أنا أتَّفق مع القدماء في المسار الَّذي حدَّدوه؛ لأنَّ طريق الاقتراب من الأمور الإلهيّة لا ينفتح لنا إلَّا من خلال الرُّموز، فيمكننا الاستفادة بشكل مناسب من الرِّياضيَّات بسبب يقينها التَّامِّ»[٩٥٧]، ومن ثَمَّ يقول: «بما أنَّ الله هو الكرة اللَّانهائيَّة القصوى فإنَّ مركزها، وقطرها، ومحيطها الشَّيء نفسه... وفقًا لذلك، يتعلَّم جهلنا أنَّ الحدَّ الأقصى الَّذي لا يعارضه الحدُّ الأدنى غير مفهوم،

954- Dialogue on hiddenness of god: Selected Spiritual Writings, Trans. H. Lawrence Bond, Paulist Press, 1997, p. 209

955- Nicholas of Cusa, The Vision of God, Cosimo Classics, New York, 2007, p. 59

956- Johannes Janssen, History of the German people at the close of the Middle Ages: Vol 1, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., London, 1896, p. 3-4

957- Nicholas Cusanus, Of Learned Ignorance, p. 27

لكن في الحدِّ الأقصى يكون المركز هو القطر هو المحيط؛ لأنَّ جميعها لانهائيٌّ؛ فالحدُّ الأقصى موجود في كلِّ شيء على شكل البسيط الَّذي لا ينقسم، وهو أيضًا خارج كلِّ الأشياء ومحيط بها؛ لأنَّ المحيط لانهائيٌّ، كما أنَّه يخترق كلَّ شيء؛ لأنَّ القطر لا نهائيٌّ، فالله هو المركز بعدِّه العلَّة الفعَّالة؛ لأنَّه مصدر وجود كلِّ شيء، وهو المحيط بعدِّه العلَّة الغائيَّة؛ لأنَّه حافظ وجود كلِّ شيء حتَّى نهايته، وهو القطر بعدِّه العلَّة الصُّوريَّة؛ لأنَّه ينظِّم وجود كلِّ شيء، وهكذا يدرك عقلك أنَّ الحدَّ الأقصى غير متطابق تمامًا مع كلِّ شيء وغير مختلف تمامًا عن كلِّ شيء؛ لأنَّ كلَّ الأشياء فيه، ومنه، وبه؛ لأنَّه المحيط والقطر والمركز، فهو يحيط بكلِّ الأشياء الموجودة وغير الموجودة، بحيث يكون العدم [الممكنات] هو الحدُّ الأقصى للوجود»(٩٥٨).

ليس مقصود نيكولاس هو القول بمذهب وحدة الوجود المطلقة، فهو لم يصف الإله بأنَّه العلَّة المادِّيَّة للمخلوقات، بل نجده يعيب على الوثنيِّين التماسهم للإله في الأشياء المخلوقة؛ ذلك لأنَّهم لم يدركوا «أنَّه في حين أنَّ الإله هو كينونة الأشياء، فإنَّ وجوده هو ذاته مستقلٌّ عن الأشياء بطريقة غير التَّجريد العقليِّ»(٩٥٩)؛ أي بطريقة أنطولوجيَّة، لكن في الوقت نفسه يقول عن العلاقة الأنطولوجيَّة والماهويَّة بين الإله والإنسان: «يبدو الأمر كما لو أنَّ بياض الأشياء هو تقييد للبياض المطلق كما هو في ذاته... ومن ثَمَّ فإنَّ الإله ليس الشَّمس ولا القمر، على الرغم من أنَّه في الوقت نفسه موجود فيهما بوصفه الوجود المطلق والماهيَّة المطلقة، لكنَّ الماهيَّة المقيَّدة للشَّمس ليست هي الماهيَّة المقيَّدة للقمر... الإله هو الأشياء ولكن من دون تمايزها، وتعدُّدها، وتناهيها، وتركيبها [حيث تتَّحد فيه الأضداد]... فالكون بوصفه المقيَّد الأوَّل أتى إلى الوجود عبر فيض بسيط للحدِّ الأقصى المقيَّد من الحدِّ الأقصى المطلق»(٩٦٠).

لقد أخفى نيكولاس مذهبه الحقيقيَّ من خلال تجاهله بيان كيفيَّة تقييد المطلق في الموجودات المخلوقة، أو بعبارة أخرى كيفيَّة اشتقاق ماهيَّة الموجودات من ماهيَّة الوجود أنطولوجيًا، فاتُّهِمَ بشكل غير رسميٍّ بأنَّه يعتنق مذهب وحدة الوجود، وهي التُّهمة الَّتي نفاها قائلًا: «الإله هو وجود الأشياء بشكل يمنعه من أن يكون إحداها؛ لأنَّ المعلول لا يتساوى مع علَّته... كحال العدد واحد الَّذي تقوم به الأعداد، لكنَّه ليس الأعداد، فهو ليس العدد اثنين أو

958- Ibid., p. 48
959- Ibid., p. 59
960- Ibid., p. 81-82

العدد ثلاثة... أمَّا كيفيَّة اشتقاق وجود المخلوقات من الوجود الإلهيِّ المطلق فهو أمر لا يمكن تفسيره أو فهمه على الإطلاق»[٩٦١].

لهذا يمكن القول إنَّ نيكولاس اقترب كثيرًا من وحدة الوجود المقيَّدة عند ابن عربي والَّتي ترفض وحدة الوجود المطلقة، وتميِّز بين النَّمطين الأنطولوجيَّين للإله والمخلوقات، حتَّى إنَّه عدَّ المسيح الإنسان الكامل [الإنسانيَّة القصوى المقيَّدة]، فجمع بين كونه إلهًا وإنسانًا معًا؛ ولهذا لا يقول نيكولاس إنَّ الإله هو وحدة الأضداد عينها، وإنَّما هو متجاوز لنقيض الأضداد ذاتها[٩٦٢]؛ فالمخلوقات وجود مقيَّد بوصفها تحقُّقًا ماهويًّا محدودًا، أمَّا الإله فهو الوجود المطلق والإمكانيَّة الماهويَّة المطلقة الَّتي ترسم حدود وجود المتحقِّق الواقعيِّ بماهيَّته وإمكانيَّة وجود نقيضه أيضًا، ومن ثَمَّ يعجز العقل عن تصوُّره، أو التَّفكير فيه، أو التَّعبير عنه، وفي ذلك يستشهد بابن سينا وأفلاطون بوصفهما أئمَّة اللَّاهوت السَّلبيِّ[٩٦٣].

وبما أنَّ الأقصى لا يقيِّده شيء فمن الواضح أنَّه ليس هناك اسم يلائمه بشكل صحيح؛ فالأسماء تميِّز الأشياء عن بعضها، لكن عندما تكون كلُّ الأشياء واحدة يعجز العقل عن تخطِّي هذا التَّناقض، ومن ثَمَّ فمن منظور العقل لا يكون هناك اسم مناسب، «فبما أنَّ اسم الله هو الله... فإنَّ الاسم الحقيقيَّ للأقصى هو اسم أقصى، وبما أنَّ الله يتجاوز كلَّ الفهم فإنَّه بالتَّأكيد يتجاوز كلَّ اسم»[٩٦٤]؛ ولهذا تكون كلُّ الأسماء مجرَّد إشارة إلى الذَّات الإلهيَّة من دون أيِّ دلالة ميتافيزيقيَّة، «ومن ثَمَّ فإنَّ كلَّ اللَّاهوت دائريٌّ؛ فأسماء الصِّفات الإلهيَّة تستند إلى بعضها بطريقة دائريَّة، فعلى سبيل المثال: العدالة العليا هي الحقيقة العليا، والحقيقة العليا هي العدالة العليا، وهو حال كلِّ الصِّفات الأخرى نفسه»[٩٦٥].

يتبيَّن لنا من كلمات نيكولاس السَّابقة عقلانيَّة أصل الإيمان المرتبطة بعلَّة الوجود وبالإمكانيَّة الماهويَّة مع الاعتراف بالجهل فيما يتعلَّق بكلِّ شيء آخر، فيستشهد في دفاعه عن المضمون الإبستيمولوجيِّ لمفهوم الجهل العليم بقول الغزاليِّ في «مقاصد الفلاسفة»: «لذلك قال الصِّديق الأكبر (العجزُ عن درك الإدراك إدراك)، نعم، النَّاس كلُّهم عاجزون عن

961- Jasper Hopkins, Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck: A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae, The Arthur J. Banning Press,Minneapolis, 1981, p. 471-472, 483
962- Ibid., p. 470
963- Ibid., p. 465-466
964- Nicholas Cusanus, Of Learned Ignorance, p. 54
965- Ibid., p. 48

إدراكه، ولكن الَّذي يعلم بالبرهان المحقَّق استحالة إدراكه فهو عارف مدرك؛ أي مدرك لغاية ما يتصوَّر للبشر أن يدركه، ومن عجز ولم يدرك أنَّ العجز ضروريٌّ بالبرهان الَّذي ذكرنا فهو جاهل به، وهو كافة الخلق إلَّا الأولياء والأنبياء والعلماء الرَّاسخون في العِلْم»[٩٦٦]، وفي دفاعه عن مسمَّى المفهوم يستشهد باستخدام أوغسطين للمصطلح نفسه على الرغم من اختلاف المعنى الَّذي يقصده الأخير[٩٦٧].

من ثَمَّ يدرك نيكولاس أنَّ الاختلاف الدِّينيَّ هو اختلاف في تصوُّر الماهيَّة الإلهيَّة وما يتَّصل بها من ممارسات وشرائع، ومن ثَمَّ دعا إلى احترام التَّعدُّديَّة الدينيّة في عمله «سلام الإيمان De Pace Fidei» الَّذي كتبه بعد سقوط القسطنطينيَّة في يد العثمانيِّين عام ١٤٥٣م، فيقول: «على الرَّغم من أنَّ الرُّوح الفكريَّة -الَّتي زرعتها يد الله في الأرض وامتصَّتها الظِّلال- لا ترى النُّور وبداية أصله إلَّا أنَّك قد خلقت في تلك الرُّوح ما مِن خلاله- عندما يملؤه التَّعجُّب من كلِّ ما تصل إليه الحواسُّ- تصبح قادرة على رفع عينيها العقليَّة إليك، خالق كلِّ شيء... فعبر كلِّ المداولات الفكريَّة لا يبحث أحد عن شيء سوى الحقيقة الَّتي هي أنت، عن ماذا يبحث الحيُّ سوى عن الحياة؟ عن ماذا يبحث الموجود سوى عن الوجود؟ عنك أنت لأنَّك واهب الحياة والوجود، الَّذي يُسمَّى بأسماء مختلفة، ويُسعَى إليه بأشكال متنوعة عبر الطُّقوس المختلفة[٩٦٨]، بما أنَّك مازلت مجهولًا للجميع ولا يمكن لأحد التَّعبير عنك، أنت قوَّة لا نهائيَّة، ليس كمثلك شيء ممَّا خلقت».

٩٦٦- مقاصد الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، مطبعة الصباح، دمشق، ٢٠٠٠، ص ١٣٢.

٩٦٧- يقول أوغسطين: «نحن نعلم أن ما نسعى إليه موجود. لكننا لا نعرف ماهيته. ومن ثَمَّ لدينا هذا (الجهل العليم)، إذا جاز التعبير، من خلال الروح القدس التي تساعدنا». انظر:

Augustine of Hippo, Letters,130.15

٩٦٨- وُجِدَ في مجموعة كتب نيكولاس الخاصة كتاب Doctrina Mahumet الذي ينقل إجابات النبي محمّد عن أسئلة اليهود. فيروي أنه عندما سأله اليهود عمّا يدعو إليه، أجابهم: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إليه أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» [الأنبياء: ٢٥]. فسأله اليهود لماذا اختلفت الممارسات التي دعا إليها الأنبياء إذا كانت دعوتهم واحدة؟ فأجاب النبي: «إن أصل الدين واحد، لكن ممارسات الأنبياء المختلفين مختلفة بالطبع»، وهي في الأصل عبارة للحافظ ابن حجر في كتابه «فتح الباري»، تقول: «إن أصل دينهم واحد وهو التوحيد وإن اختلفت فروع الشرائع». ثم تنتهي المحادثة بالآيات: «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّـهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّـهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» [المائدة: ٤٨].

من أبرز المتصوِّفة المسيحيِّين الَّذين تأثَّروا بديونيسيوس الزَّائف قسٌّ مجهول الاسم، عاش في أواخر القرن الرَّابع عشر، ويبدو أنَّه قصد أن تكون هويَّته مجهولة؛ بسبب تعارض موضوع كتاباته مع كونه قسًّا، فتُنسَبُ إليه أعمال عدَّة بالإنجليزيَّة الوسطى، يقتبس فيها كثيرًا من ديونيسيوس ويسير على خطاه. يقول في عمله الأشهر «سحابة اللَّامعرفة The Cloud of Unknowing»: «حتَّى لو كان الإنسان على دراية تامَّة ومعرفة كاملة بكلِّ المخلوقات الرُّوحيَّة فإنَّه لن يستطيع أبدًا بمثل هذا الفهم أن يعرف شيئًا روحيًّا غير مخلوق؛ الله! ولكن من خلال إدراك سبب قصر فهمه فإنَّه قد يعرف شيئًا بالفعل؛ ذلك لأنَّ الشَّيء الَّذي يحدُّ ما يفهمه هو الله وحده؛ ولهذا السَّبب قال القدِّيس ديونيسيوس: (إنَّ أكثر المعارف الإلهيّة عن الله قربًا منه، هي الَّتي يعرفها المرء بواسطة اللَّامعرفة)، وفي الحقيقة، إنَّ أيَّ شخص سيقرأ أعمال ديونيسيوس سيجد أنَّه يدعم بوضوح كلَّ ما قلته، أو سأقوله، من البداية إلى النِّهاية»[٩٦٩].

يتوسَّع الكاتب في استخدام الاستعارة نفسها الَّتي استخدمها ديونيسيوس الزائف والمستمَدَّة من الآية القائلة: «قالَ اللَّـهُ لِمُوسَى: (سَآتِي إِلَيكَ فِي سَحابَةٍ كَثِيفَةٍ لِيَسمَعَ الشَّعبُ حِينَ أَتكَلَّمُ مَعَكَ فَيَثِقُوا بِكَ دَائِمًا)» [الخروج ١٩: ٩]، فيقول: «فمهما فعلت، ستبقى هذه الظُّلمة وهذه السَّحابة بينك وبين الله، مانعة إيَّاك من رؤيته في الضَّوء الصَّافي للفهم العقليِّ، ومن الشُّعور بعذوبة محبَّته، فوطِّن نفسك على الانتظار في هذا الظَّلام مهما طال الأمر، ولكن واصل السَّعي المشتاق نحو من تحبُّ؛ لأنَّه إذا أردت أن تشعر به أو أن تراه في هذه الحياة، فدائمًا ما سيكون ذلك في هذه السَّحابة، وفي هذه الظُّلمة»[٩٧٠]، فالسَّحابة تمثِّل عجز العقل الإنساني عن معرفة الله في ذاته.

لكنَّه على عكس ديونيسيوس؛ لا يجعل هذا العجز كليًّا، وإنَّما يقصره على العقل لا على المحبَّة، «فكلُّ الكائنات العقلانيَّة، سواء الملائكة أم الرِّجال، تمتلك ملكتَين؛ ملكة المعرفة

وفي هامش الكتاب أمام هذه العبارة السابقة، كتب نيكولاس بخط يده: «دين واحد وممارسات مختلفة Una Religio in Rituum Varietate»، وقد أصبحت لاحقًا شعاره الأساسي للتعددية الدينيّة في كتابه De Pace Fidei، مع اقتباس الآيات السابقة من سورة المائدة من دون تحديد مصدرها كما فعل في كتابه Cribratio Alkorani.

969- The Cloud of Unknowing and Other Works, Trans. Clifton Wolters, Penguin Books, England, 1978, P. 145

970- Ibid., p. 62

وملكة المحبَّة، وبالنِّسبة إلى العقل فإنَّ خالقهم لا يمكن معرفته، أمَّا بالنِّسبة إلى المحبَّة فإنَّ الله معروف تمامًا، ولكلِّ فرد»[٩٧١]، لكن يلزم لإفساح الطَّريق إلى الحبِّ أن «يصنع المرء حوله سحابة من النِّسيان تفصل بينه وبين كلِّ شيء مخلوق... لأنَّها عوائق تمنعه من الاتِّحاد مع الله»، وعندها «اترك حبَّك يتجاوز سحابة النِّسيان بكلِّ شجاعة، ويمزِّق حجاب الظَّلام المحيط بك، لذلك أمطروا سحابة اللَّامعرفة الكثيفة تلك بسهام الحبِّ الحادَّة، ولا تفكِّروا في الاستسلام قطُّ»[٩٧٢]، ومن ثَمَّ يظهر هنا تأثُّره بالتَّصوُّف البولسيِّ-الأوغسطينيِّ وبكتابات القدِّيس بونافنتورا.

يوحنَّا الصَّليب

مع المتصوِّف الإسبانيِّ يوحنَّا الصَّليب John of the Cross (١٥٤٢ – ١٥٩١م) تحوَّل اللَّاهوت السَّلبيُّ الفكريُّ واللُّغويُّ إلى طريقة عمليَّة يشبِّهها يوحنَّا- مثل سابقيه- بصعود الجبل للوقوف بين يدَي الله، ولكن هذا الصُّعود يستلزم أن يغشى الرُّوح «اللَّيل المظلم»، ويقصد يوحنَّا بهذا المصطلح التَّأمُّل الَّذي ينفي الذَّات والعالَم أمام المرء، فلا يتجلَّى أمامه سوى الله؛ لأنَّ الله هو الظَّلام الماثل أمام العقل[٩٧٣]، ويستخدم يوحنَّا عديد الألفاظ للدَّلالة على كون الله عدمًا إبستيمولوجيًّا أمام العقل، مثل: العدم، والفراغ، والظَّلام، واللَّيل، واللَّامعرفة، والعزلة، والصَّمت، والسَّلام، والسِّر، والفراغ. فقد كان يوحنَّا يرى أنَّه يستحيل على الرُّوح الحصول على أعلى حكمة بواسطة اللُّغة الإلهيَّة الصَّامتة إلَّا إذا كانت الرُّوح نفسها صامتة وعمياء.

فبما أنَّه لا يمكن مقارنة أيّ مخلوق أو أيّ فكرة أو أيّ شكل وصورة بالله؛ لأنَّ الله لا يندرج تحت أيِّ تصنيف[٩٧٤] ولا تحيط به أيُّ صورة أو شكل أو معرفة معيَّنة، فإنَّه من أجل الاتِّحاد معه يلزم تجاوز كلِّ الصُّور والأشكال والمفاهيم والمعارف[٩٧٥]، فيجب ألَّا تكون هناك أيُّ معرفة أو عاطفة أو فكرة أو ذكرى معيَّنة، أو أيُّ اعتبار آخر في أيٍّ من الملكات الرُّوحيَّة (الذَّاكرة والعقل والإرادة)، ويجب ألَّا تكون هناك أيضًا أيُّ أشكال أو صور، أو أيُّ عمليَّات

971- Ibid., p. 63
972- Ibid., p. 68
973- John of the Cross, Ascent of Mount Carmel, Book 2, Ch. 9, article 1
974- Ibid., Book 2, Ch. 12, article 1
975- Ibid., Book 2, Ch. 12, article 5

طبيعيّة أخرى في أيٍّ من الحواسّ والملكات الجسديّة، سواء أكانت الجُوّانيّة مثل القوّة التّخيليّة، أمْ كانت البرّانيّة، مثل: السّمع والبصر والشّم واللّمس والتّذوّق. إنَّ سلّم اللّامعرفة الّذي يصعد عليه العقل هنا يعتمد عدم وجود سلّم صاعد إلى الرَّبّ بين جميع الأشياء المخلوقة والمعروفة(٩٧٦)، فيلزم على الرُّوح أن تجرّد نفسها تمامًا من كلّ ما يتعلّق بالمخلوقات، حتّى تلاقي الله عندما تتجاوز كلّ ما هو ليس عليه(٩٧٧)، لذلك يقول يوحنّا: «مَن يحكم سيطرته على ذاته بما لديه من معرفة في اللّامعرفة سيكون داتيًا متجاوزًا»(٩٧٨)، ومن ثَمَّ تقترب الرُّوح من الله في الظّلام، فتتحطَّم اللُّغة ويصمت العقل، وحينها تحلّق في اللّامعرفة وتسمع «الموسيقى الصّامتة»(٩٧٩).

عند يوحنّا يتساوى الصُّعود إلى مع التّوغُّل العميق داخل النّفس وصولًا إليه، «فالله هو مركز الرُّوح»(٩٨٠) أيضًا، ومن ثَمَّ كان تصوُّف يوحنّا أقرب إلى التصوّف الأوغسطينيّ الّذي يتوغّل في أعماق النّفس، ومن ثَمَّ كان يناجي ربّه دومًا بلغة تلخّص رحلة أوغسطين كما رواها في كتابه «الاعترافات»، فيقول: «أظهر لي نفسك على الفور، لا ترسل لي رسولًا آخر يعجز عن إخباري بما أهفو إلى سماعه، فكلُّ عبادك يخبرونني بنعمك الّتي لا تُعَدُّ ولا تُحصَى، مما آلمني أكثر فأكثر، لكنَّ شيئًا ما أصابني في مقتل؛ أنّي لا أعرف ما الّذي يتحدَّثون به بإبهام، اكشف عن وجودك، واترك رؤيتك وجمالك يقتلاني»(٩٨١).

وبما أنَّ هذا المركز يشتعل محبّة تجاه الله فإنَّ الحبَّ هو ما يوحّد بين الله والرُّوح، ومن ثَمَّ فإنَّ هذه المعرفة الصوفيّة الّتي تفيض بها الرُّوح القدس في النّفس تكون عبر الحبِّ الّذي يشتعل في القلب تجاه الله، «ولمّا كانت تلك المعرفة الصوفيّة الإلهيّة بسيطةً، وشاملةً، وروحيّةً للغاية بحيث إنّها لم تدخل العقل ملفوفةً ولا ملتحّفةً بأيّ نوع أو صورةٍ في متناول الحِسّ الّذي قد تستفيد منه عقولنا في ظروفٍ أخرى؛ فإنّه ينتج عن ذلك أنَّ الحسَّ والخيال اللّذين لم تدخلهما تلك المعرفة لا يدركانها أو يتصوّرانها حتّى تستطيع النّفس الإفصاح عنها، على الرَّغم من رؤية النّفس بوضوحٍ أنّها تدرك وتتذوّق تلك الحكمة العذبة والغريبة، وتشبه في ذلك من يرى

976- Ibid., Book 2, Ch. 8, article 7
977- Ibid., Book 2, Ch. 5, article 4
978- John of The Cross, Stanzas Concerning an Ecstasy Experienced in High Contemplation
979- John of The Cross, Spiritual Canticle - Song of The Soul and the Bridegroom, XV
980- John of The Cross, The Living Flame of Love, I
981- John of The Cross, Spiritual Canticle - Song of The Soul and the Bridegroom, VI – XI

شيئًا لم يرَه قَطُّ، ولم يرَ له مثيلًا، فلئن فهمه وذاقه فلن يعرف تسمّيته، ولئن حاول جاهدًا فلن يحسن الإفصاح عنه، وإذا كانت تلك حال ما أدركه بواسطة الحواسِّ فقلَّما يمكنه التَّعبير عمَّا لا يُدرَك بواسطتها! هذه هي خصوصيَّة اللُّغة الإلهيَّة، فكلَّما ازداد تغلغلها، وحميميَّتها، وروحانيَّتها تجاوزت الحواسَّ، البرَّانيَّة والجُوَّانيَّة، وأسكتتها... بحيث يبدو للنَّفس أنَّها أُفرِدَت في عزلةٍ فسيحةٍ وعميقة، حيث يتعذَّر على أيِّ خليقة إنسانيَّة الوصول إليها، كأنَّها في صحراءَ شاسعةٍ وبلا حدود، صحراء عذبة بقدر ما هي معزولة [حالة الفناء الصُّوفيِّ]، وهناك، في هوَّة الحكمة هذه تنمو النَّفس بارتوائها من ينابيع عِلم الحبِّ... كما تلاحظ أنَّ الكلمات جميعها- مهما كانت ساميةً وحصيفةً - دنيئة وناقصة وغير ملائمة عندما نبتغي التَّعبير بواسطتها عن الأشياء الإلهيَّة»(٩٨٢)، لذلك يقول يوحنَّا: «لقد دخلت في حالة اللَّامعرفة، وهناك بقيت غير عارف، فتجاوزت كلَّ معرفة وأنا عارف لكلِّ شيء، كانت تلك المعرفة الكاملة سلامًا وقداسة ثابتة، في عزلة عميقة، كانت شيئًا سريًّا لدرجة أنَّني تُركتُ متلعثمًا [لا يمكنني الحديث عنها]، متجاوزًا لكلِّ المعرفة... لأنَّها سحابة مظلمة تضيء اللَّيل»(٩٨٣).

الكنيسة الشَّرقيَّة

انعكس الخلاف بين توما الأكويني وديونيسيوس- وهو في حقيقته خلاف بين أرسطو وبين أفلوطين- على الاختلاف بين الكنيستين الغربيَّة والشَّرقيَّة، فموقف الكنيسة الغربيَّة يعتمد فلسفة توماس الأكويني الَّذي يتَّبع أرسطو في قوله إنَّ الإله هو أساس كلِّ شيء؛ لأنَّه خالق الإمكانيَّة، فهو التَّحقُّق الكامل من دون أن تخالطه أيَّة إمكانيَّة، فهو متجاوز لها، وبالتَّالي فقدراته أو صفاته هي جوهره أو طبيعته من دون أيِّ تمييز بينهما، ومن ثَمَّ كان نزوعهم إلى اللَّاهوت الإثباتيِّ، فالكنيسة الغربيَّة تسعى إلى توضيح طبيعة الإله بشكل عقلانيٍّ ولاهوتيٍّ، ومن ثَمَّ اعتمدت التَّفكير الفلسفيَّ العقليَّ [الأرسطيّ]. أمَّا الكنيسة الشَّرقيَّة فتعتمد الطَّريقة الدِّيونيسيَّة، بإرثها الأفلوطينيِّ، الَّتي تميِّز بين قدرات الإله أو صفاته وبين جوهره أو طبيعته، فقدرات الإله أو صفاته تظهر لنا من خلال تأثيرها وتحقُّقها في العالَم، ولكنَّها تختلف عن طبيعة الإله المتعالية الخفيَّة عن كلِّ معرفة.

٩٨٢- الليل المظلم، يوحنا الصليب، ترجمة: الأب أسطفان طعمه الكرملي، الرهبانية الكرملية في لبنان، بيروت، ٢٠٠٣، ص٢٢٤-٢٢٨. بتَصَرُّف.

983- John of The Cross, Stanzas Concerning an Ecstasy Experienced in High Contemplation

فيقول يوحنَّا الدِّمشقيُّ: «من المستحيل توضيح ما الله عليه في جوهره؛ لذا فمن الأفضل لنا أن نقصر خطابنا على انفصاله المطلق عن كلِّ شيء؛ لأنَّه لا ينتمي إلى فئة الأشياء الموجودة؛ لا لأنَّه ليس له وجود، وإنَّما لأنَّه فوق كلّ الموجودات، بل فوق الوجود ذاته؛ لأنَّه إذا كانت جميع أشكال المعرفة مرتبطة بما هو موجود، فمن المؤكَّد أنَّ ما هو فوق المعرفة يجب أن يكون فوق الجوهر، والعكس أيضًا صحيح، فإنَّ ما هو فوق الجوهر سيكون أيضًا فوق المعرفة؛ إذًا فالله غير محدود وغير مفهوم، وكلُّ ما يمكن فهمه بخصوصه هو أنَّه غير محدود وغير مفهوم»(٩٨٤).

كلُّ ما يمكن أن نعرفه عن الإله هو قدراته الَّتي تصف آثاره، من خلال الخبرة البشريَّة بالإله كما يظهر لنا في العالم وفي الحياة، وبعبارة أخرى، إنَّ قدرات الإله هي أساليبه في التَّفاعل مع الموجودات، ومن ثَمَّ فإنَّ الإله بلا اسم؛ لأنَّ كلَّ ما يمكن أن يُقالَ عن الإله، حتّى عن أسمائه، هو بيان للقدرات الإلهيّة كما تظهر لنا، وليست بيانًا لطبيعته في ذاته؛ لأنَّ «الأسماء هي شروح تفسيريَّة للموجودات... لأنَّه من المستحيل على الطبيعيِّ فهم ما هو متجاوز للطَّبيعة... لكن لأنَّه خير لا يُوصَف فقد رضي أن يتمَّ تسميته بأسماء يمكن لنا فهمها؛ حتّى لا ننفصل تمامًا عن المعرفة به، فيظلّ لدينا فكرة عنه حتّى لو كانت مبهمة وغامضة؛ إذًا، بما أنَّه غير مفهوم فهو أيضًا بلا اسم، ولكن بقدر ما هو علّة كلِّ شيء فإنَّه يستمدُّ أسماءه من كلِّ شيء، حتّى من الأضداد، لكي نعلم أنَّ هذه الأسماء ليست من جوهره، وإنَّما من آثاره.»(٩٨٥)، ومن ثَمَّ «يلزم التَّفكير في كلِّ صفة إثباتيَّة بأنَّها لا تشير إلى ما هو عليه الله في جوهره... فتدلُّ الأسماء: صالح، وصديق، وبار، وما شابهها، على ملحقات الطَّبيعة أو قدراته وآثاره، لا على الجوهر ذاته»(٩٨٦).

من ثَمَّ كان نزوع أتباع الكنيسة الشَّرقيَّة إلى اللّاهوت السَّلبيِّ، فنجد في أدبيّاتها المبكِّرة قول الرَّاهب السِّريانيِّ أفرام Ephrem (٣٠٦ – ٣٧٣م) أنَّه إذا تصوَّر شخص ما الله كما تصوِّره الاستعارات والتَّشبيهات، فإنَّه يخطئ فهمه ويسيء تمثيله، فالعقل البشريُّ لا يستطيع فهمه، ولا يمكن للعيون أن تراه(٩٨٧)، ويقول كيرلس الأورشليميُّ Cyril of Jerusalem (٣١٣ –

984- John of Damascus, An Exposition of the Orthodox Faith, Book I, #4
985- John of Damascus, An Exposition of the Orthodox Faith, Book I, #12
986- John of Damascus, An Exposition of the Orthodox Faith, Book I, #9
987- Ephrem, Hymns on Paradise, Hymn XI

٣٨٦م): «إنَّنا لا نتحدَّث عن الله كما ينبغي، لأنَّه هو وحده مَن يعرف ذاته، وإنَّما بقدر ما تسمح به قدرة الطَّبيعة البشريَّة، وبقدر ما يمكن أن يتحمَّله ضعفنا؛ لأنَّنا لا نوضِّح كنه الله، بل نعترف صراحة أنَّه ليس لدينا معرفة دقيقة به؛ لأنَّه فيما يتعلَّق بالله فالاعتراف بجهلنا أفضل معرفة... فذلك هو ما يمنحنا فكرة عن الله، فرغم كونه متجاوزًا لكلِّ تصوُّراتنا فإنَّ عدم قدرتنا على استيعابه بالكامل يمنحنا فكرة عما هو عليه حقًّا»[٩٨٨].

وفي الوقت الَّذي كانت تعاليم توما الأكويني ذائعة الصِّيت، كان القدِّيس البيزنطيُّ غريغوريوس بالاماس Gregory Palamas (١٢٩٦ – ١٣٥٧م) يقول: «إنَّ طبيعة الله الجوهريَّة ليست موضوعًا للكلام أو الفكر أو حتَّى التَّأمُّل؛ لأنَّها بعيدة كلَّ البعد عن كلِّ ما هو موجود، ومن ثَمَّ غير معروفة، وغير مفهومة، وغير منطوقة للجميع إلى الأبد، فلا يوجد اسم يمكن أن يسمِّيَه، لا في هذا العصر ولا في أيِّ عصر آخر، ولا توجد كلمة في الرُّوح ينطقها اللِّسان، ولا تواصل حسِّيٌّ أو عقليٌّ، ولا حتَّى أيُّ صورة قد تحمل معرفة عنه، فذلك هو عدم الفهم الَّذي يعترف به المرء في نفي كلِّ ما يمكن تسميته عنه، فلا أحد يستطيع تسمية جوهره أو طبيعته بشكل صحيح إذا كان يسعى حقًّا إلى الحقيقة الَّتي هي فوق كلِّ حقيقة».

تتلخَّص هذه القضيَّة بأكملها في ردِّ بالاماس على اللَّاهوتيِّ السُّكولائيِّ بارلام Barlaam (١٢٩٠ – ١٣٤٨م)، الذي يوضِّح الاختلاف بين كنيستَي الشَّرق والغرب، فيقول: «إذا كان لله جوهر، فكلُّ شيء آخر ليس له جوهر، وإذا كان للموجودات جوهر، فالله ليس له جوهر، وبالمثل فهو ليس وجودًا إذا كانت الموجودات وجودًا»، «إنَّك لا تفهم أنَّ جوهر الإله ليس على الإطلاق كجوهر الموجودات، كما أنَّك تخطئ في تصوُّرك أنَّ الصِّفات الطَّبيعيَّة الَّتي تتعلَّق بالإله هي جوهره ذاته»[٩٨٩]، ولكن هذا الَّذي هو وراء كلِّ اسم ليس مطابقًا لأسمائه لأنَّ «جوهر الإله وقدراته ليست متطابقة»[٩٩٠]، وهو ما يقف على النَّقيض تمامًا من عبارة توما الأكويني الَّتي نقلناها سابقًا أنَّ تلك الأسماء والصِّفات «تشير إلى الطَّبيعة الإلهيَّة في ذاتها»[٩٩١]، لكن فقط مع اختلاف المقدار.

988- Cyril of Jerusalem, Catechetical Lectures, 6.2
989- Saint Gregory Palamas, The Triads, III. iii. 10
990- Ibid., III. ii. 10
991- Thomas Aquinas, Summa Theologiae, part 1, question 13, article 6

من ثَمّ يؤسس بالاماس نظريَّته في تصوُّف وحدة الوجود على هذا الأساس باعتبار أنَّه يمكن للمرء الارتقاء روحيًّا حتّى يتجاوز عقله القيود الطَّبيعيَّة ويتّحد مع الإله عبر تجربة صوفيَّة تبدأ بالصَّلاة التَّأمليَّة Hesychasm، «فيرى ويتأمَّل فيها لا يمكن الحديث عنه، ويمتلئ بالحكمة الرُّوحيَّة للنُّور الأعلى... فهذا التَّأمُّل اتِّحاد وارتقاء سماويٌّ [تألُّه] Divinization يحدث عرفانيًّا بشكل لا يمكِّنه من الحديث، وبفضل الإله وحده، بعد حذف كلِّ شيء أرضيٍّ قد ينطبع على العقل [الارتقاء باللَّاهوت السَّلبيِّ]، أو بالأحرى بعد إيقاف كلِّ نشاط عقليٍّ، فيمنحهم الله حاسَّة غير طبيعيَّة عبر استسلامهم للجهل... جهل متجاوز للمعرفة، وظلام متجاوز للنُّور... كما يقول ديونيسيوس العظيم (غياب تامٌّ للكلمات)»[٩٩٢]، وقد حسمت الكنيسة الشَّرقيَّة خلاف بارلام مع بالاماس عبر مجالس بطريركيَّة عدَّة في قسطنطينيَّة لصالح بالماس، وأدانت بارلام وحكمت بتدمير كتبه، ممَّا جعله يعتنق الكاثوليكيَّة [الكنيسة الغربيَّة المناسبة لأفكاره]، ويصبح أسقف جيراس في إقليم كالابريا في إيطاليا.

كانت طريقة المسيحيَّة الشَّرقيَّة في الوصول إلى المعرفة الإلهيَّة الطَّريقة الأفلوطينيَّة نفسها عبر التَّجارب الرُّوحيَّة المتمثِّلة في الاتِّحاد الصُّوفيِّ العرفانيِّ مع الإله Theosis من خلال شكل الحياة المسيحيِّ وممارسات التَّطهُّر الرُّوحيِّ، فبما أنَّ الابن قد تجسَّد، واجتمع في إنسان الطَّبيعتَين الإلهيَّة والبشريَّة فإنَّه يمكن للإنسان أن يكون إلهًا، وهي الفكرة الَّتي تكرَّرت كثيرًا في الأدبيَّات المسيحيَّة وبخاصَّة الصوفيَّة منها، فيقول بولس الرَّسول: «نَحنُ جَمِيعًا نَعكِسُ بَهاءَ الرَّبِّ بِوُجُوهٍ مَكشُوفَةٍ، فَنَتَغَيَّرُ باستِمرارٍ وَنُصبِحُ مِثلَهُ، آخِذِينَ بَهاءً مُتَزايِدًا» [كورنثوس الثَّانية ٣:١٨]، ويقول أثناسيوس السُّكندريُّ: «أصبح المسيح إنسانًا حتّى نصبح نحن آلهة، وأظهر نفسه بالجسد حتّى نتلقَّى فكرة الآب غير المرئيِّ»[٩٩٣]، والَّتي تحوَّلت إلى مذهب وحدة الوجود بشكل صريح على يد مكسيموس المُعتَرِف في القرن السَّابع بعد دراسته لنصوص أفلوطين وديونيسيوس الزَّائف.

تبدأ رحلة التَّألُّه بتطهير الرُّوح والجسد، «طُوبَى لِلأَنْقِيَاءِ الْقَلْبِ، لأَنَّهُمْ يُعَايِنُونَ اللّـهَ» [متّى ٥: ٨]، بداية من طقس التَّعميد الَّذي تتنزَّل فيه الرُّوح القدس على المعمَّد، ومرورًا بعديد

992- Saint Gregory Palamas, The Triads, I. iii. 5, 17, 18
993- Athanasius, On the Incarnation of the Word, #54

الرِّياضيَّات الرُّوحيَّة، مثل: التَّحلِّي بالفضائل الإلهيَّة، والصَّوم، والامتناع عن الشَّهوات والَّتي تصل إلى ذروتها في الرَّهبانيَّة وحياة التَّقشُّف والزُّهد، وقد لجأ بعضهم إلى ممارسات في منتهى العنف، مثل الجلد والتَّعذيب الذَّاتيَّين بهدف إماتة الجسد بواسطة الألم الشَّديد، ثمَّ انتهاءً بمرحلة الصَّلاة والتَّأمُّل الباطنيِّ، حتّى يصل المرء إلى اللَّحظة العرفانيَّة الَّتي يتَّحد فيها مع الإلهيِّ بواسطة الحبِّ الخالص، مثلما حاجج بولس، وأوغسطين، وبونافنتورا.

الإسلامُ

يقولُ ماكس فيبر: «فقط اليهوديَّة والإسلام هما الدِّينان التَّوحيديَّان بشكل خالص في جوهرهما، أمَّا الأشكال الهندوسيَّة والمسيحيَّة للإله الوحيد أو الأعلى فهي تغطية لاهوتيَّة على حقيقة أنَّ احتياجًا دينيًّا مهمًّا وفريدًا من نوعه -بالتَّحديد في الخلاص عبر تجسُّد الألوهيَّة [بشريًّا]- يقف في طريق الإيمان التَّوحيديِّ الصَّارم»(٩٩٤)، وهو ما ذهب إليه هيجل عندما عدَّ الإسلام يشبه اليهوديَّة عقائديًّا، ولهذا فهو على النَّقيض من المسيحيَّة، فقال: «يملك هذا الدِّين [الإسلام] المحتوى الموضوعيَّ نفسه للدِّين اليهوديِّ، لكن تتَّسع فيه العلاقة الَّتي تربط الرِّجال معًا، لم يبقَ فيها أيُّ خصوصيَّة، فهنا لا توجد الفكرة اليهوديَّة ذات القيمة الوطنيَّة القوميَّة الَّتي تربط الإنسان بالواحد [الله]، هنا لا توجد أيُّ قيود، فيرتبط الإنسان بذلك الواحد بعدِّه روحًا واعية بذاتها، ومُجَرَّدَة بشكل خالص، هذه سمة الدِّين المحمَّديِّ الَّذي يُمثِّل نقيض المسيحيَّة؛ لأنَّه يشغل مجالًا مشابهًا للدِّين المسيحيِّ، إنَّه -إذا جاز القول- الدِّين الرُّوحيُّ اليهوديُّ، لكنَّ هذا الإله موجود كروح واعية بذاتها لا نملك عنها سوى معرفة مُجَرَّدَة»(٩٩٥).

من ثَمَّ يصبح الإسلام أقرب الأديان إلى اللَّاهوت السَّلبي، ويصبح إله الإسلام أقرب الآلهة الظَّاهرة إلى الإله المحتجب، وإذا أضفنا إلى ما سبق كون الإسلام أكثر عالميَّة من اليهوديَّة، بما أنَّه لا يتقيَّد بقوميَّة عِرقيَّة تلزم الإله بمحاباة ناصرة لها، كانت العقيدة الإسلاميَّة أكثر العقائد اتِّساقًا منطقيًّا، وهو ما لاحظه نولدكه Nöldeke، فوصفه بأنَّه «الكمال المنطقيُّ للأديان السَّامية [نسبة إلى سام بن نوح]»(٩٩٦)، ولاحظه جودل أيضًا، فقال: «أحبُّ الإسلام، إنَّه فكرة مُتَّسقة للدِّين ومُنفتِحَة [عقائديًّا]»، وهو ما يتَّسق مع كون جودل من أتباع ليبنتز [التَّأليهيَّة وحريَّة الإرادة]، وليس سبينوزا [وحدة الوجود والجبريَّة]، كما صرَّح بذلك(٩٩٧).

994- Max Weber, Economy and Society, University of California Press, California, 1978, p. 415
995- Hegel, Lectures on The Philosophy of Religion: Vol 3, p. 142
996- Theodor Nöldeke, Sketches from Eastern History, Trans. John Sutherland Black, Adam and Charles Black, London, 1892, p.105
997- Hao Wang, A Logical Journey: From Gödel to Philosophy, The MIT Press, Massachusetts, 1996, p. 112, 120, 148

التَّوحيد

يظهر اللَّاهوت السَّلبي بداية من أوَّل أركان الإسلام، شهادة أن لا إله إلا الله وأنَّ محمَّدًا رسول الله، وهي الصِّيغة الَّتي تتكرَّر في عديد آيات القرآن، ويكفي أن نذكر - على سبيل المثال لا الحصر - آية الكرسيِّ: «اللَّـهُ لاَ إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» [البقرة: ٢٥٥]، ومقصود الشَّهادة التَّوحيد؛ أي بيان انفراد الله بما يتعلَّق به وحده، وهي الفكرة المركزيَّة في العقيدة الإسلاميَّة، فيقول أبو القاسم التَّميميُّ في (كتاب الحُجَّة): «معنى وحَّدت الله: اعتقدته منفردًا بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيه، وقيل معنى وحَّدته: عَلِمته واحدًا، وقيل: سلبت عنه الكيفيَّة والكميَّة فهو واحد في ذاته لا انقسام له، وفي صفاته لا شبيه له، وفي إلهيَّته وملكه وتدبيره لا شريك له ولا ربّ سواه ولا خالق غيره»[٩٩٨].

والحقيقة أنَّ الأدبيَّات الإسلاميَّة تفيض بعدد الصِّياغات الشَّارحة للتَّوحيد الَّتي لا يتَّسع المجال لذكرها حتّى لو أفردنا كتابًا بأكمله في ذلك، لكن إجمالًا يظهر في الصِّياغات جميعها خمسة أصول أساسيَّة؛ أنَّ وجود الله واجب، وأنَّه واحد، وأنَّه يتفرَّد بصفات معيَّنة مثل الخلق وغيرها [يسمِّيه البعض توحيد الرُّبوبيَّة]، وأنَّه مُنزَّه بما يليق به [يسمِّيه البعض توحيد الأسماء والصِّفات]، وأنَّه مُستَحِقٌّ للعبادة [يسمِّيه البعض توحيد الألوهيَّة]، ويكفي أن نورد هنا صياغة أبي بكر الكلاباذي في كتابه «التَّعرُّف لمذهب أهل التَّصوُّف» للتَّوحيد، إذ يقول:

«إنَّ الله واحد أحد، فرد صمد، قديم، عالِم، قادر، حيٌّ، سميع بصير، عزيز عظيم، جليل كبير، جواد رؤوف، مُتكَبِّر جبَّار، باق، أوَّل، إله، سيِّد، مالك، ربٌّ، رحمن، رحيم، مُريد، حكيم، مُتكَلِّم، خالق، رازق، موصوف بكلِّ ما وصف به نفسه من صفاته، مُسمّىً بكلِّ ما سمَّى به نفسه، لم يزل قديمًا بأسمائه وصفاته، غير مشبه للخلق بوجه من الوجوه، لا تشبه ذاته

على الرغم من أن سبينوزا وليبنتز من القائلين بالحجة الكوزمولوجية المنطقية، إلا أنهما اختلفا في تصوّر الطبيعة الإلهيّة وفي كون العلاقة بينها وبين عالمنا ضرورية أم لا، ومن ثَمّ اختلفا في كون صفات عالمنا ضرورية بوصفها نتيجة ضرورية لصفات الإله الضرورية عند سبينوزا [Modal Collapse] أم أنها ممكنة تعتمد على اختيار الإله بوصفه عقلًا وإرادة عند ليبنتز.

٩٩٨- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، الجزء الثالث عشر، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٧٩ هـ، ص ٢٩٠.

الذَّوات، ولا صفته الصِّفات، لا يجري عليه شيء من سمات المخلوقين الدَّالَّة على حدثهم، لم يزل سابقًا مُتقَدِمًا للمحدثات، موجودًا قبل كلِّ شيء، لا قديم غيره ولا إله سواه، ليس بجسم، ولا شبح، ولا صورة، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، لا اجتماع له ولا افتراق، لا يتحرَّك ولا يسكن، ولا ينقص ولا يزداد، ليس بذي أبعاض ولا أجزاء، ولا جوارح ولا أعضاء، ولا بذي جهات ولا أماكن، لا تجري عليه الآفات، ولا تأخذه السِّنات، ولا تداوله الأوقات، ولا تعيِّنه الإشارات، لا يحويه مكان، ولا يجري عليه زمان، لا تجوز عليه المُماسَّة، ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن، لا تحيط به الأفكار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الأبصار، وقد قال بعض الكبراء في كلام له: لم يسبقه قبل، ولا يقطعه بعد، ولا يصادره مِن، ولا يوافقه عن، ولا يلاصقه إلى، ولا يحلُّه في، ولا يوقفه إذ، ولا يؤامره إن، ولا يظلُّه فوق، ولا يقلُّه تحت، ولا يقابله حذاء، ولا يزاحمه عند، ولا يأخذه خلف، ولا يَحُدُّه أمام، ولا يُظهِره قبل، ولا يَفنيه بعد، ولا يجمعه كلٌّ، ولا يُوجِده كان، ولا يفقده ليس، ولا يستره خفاء، تقدَّم الحدث قِدَمُه، والعَدَمَ وجودُهُ، والغاية أزله، إن قلت: متى؟ فقد سبق الوقت كونُه، وإن قلت: قبل؟ فالقبل بعده، وإن قلت: هو؟ فالهاء والواو خلقه، وإن قلت: كيف؟ فقد احتجب عن الوصف بالكيفيَّة ذاتُه، وإن قلت: أين؟ فقد تقدَّم المكان وجوده، وإن قلت: ما هو؟ فقد باين الأشياء هويَّته، لا يجتمع صفتان لغيره في وقت، ولا يكون بهما على التَّضادِّ؛ فهو باطن في ظهوره، ظاهر في استتاره، فهو الظَّاهر الباطن، القريب البعيد، امتناعًا بذلك من الخلق أن يشبهوه، فعله من غير مباشرة، وتفهيمه من غير ملاقاة، وهدايته من غير إيماء، لا تُنازعه الهمم، ولا تخالطه الأفكار، ليس لذاته تكييف، ولا لفعله تكليف، وأجمعوا على أنَّه: لا تدركه العيون، ولا تهجم عليه الظُّنون، ولا تتغيَّر صفاته، ولا تتبدَّل أسماؤه، لم يزل كذلك، ولا يزال كذلك، هو الأوَّل والآخر، والظَّاهر والباطن، وهو بكلِّ شيء عليم، ليس كمثله شيء وهو السَّميع البصير»[٩٩٩].

لكن يختلف التَّأسيس الفلسفيُّ لكلِّ صياغة تبعًا لأطروحات أصحابها في تحديد موطن تجلِّي الغيريَّة، أو كما قال القاضي عبد الجبَّار في «الأصول الخمسة»، إنَّه: «العِلم بأنَّ الله واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقُّ من الصِّفات نفيًا وإثباتًا على الحدِّ الَّذي يستحقُّه، والإقرار به».

٩٩٩- التعرُّف لمذهب أهل التصوّف، أبو بكر محمد الكلاباذي، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٩، ص٣٣-٣٥.

فالمتكلِّمون نسبوا الغيريَّة إلى قِدم الله [ما لا أوَّل لوجوده أو لا يسبقه شيء]، وهي صفة لا يشاركه فيها محدث [ما لوجوده أوَّل ومفتتح أو يسبقه شيء]، فكان مقتضى التَّوحيد عند المعتزلة نفي تمايز الصِّفات أنطولوجيًّا حتّى لا يتعدَّد القدماء، وكان مقتضى التَّوحيد عند الأشاعرة «تقديس الرَّبِّ عن الحدث وعن كلِّ صفة دلَّت على الحدث»[1000]، فأصبح التَّوحيد عند المتكلِّمين فهم معاني أسماء الله وصفاته المُثبَتة في القرآن وعلاقتها بوحدانيَّة ذاته وقدمها؛ لأنَّ فِرَق علم الكلام جميعها- ما عدا الجهم بن صفوان- قالت بأنَّ الله شيء لا كالأشياء[1001]؛ أي موجود تُنسَب إليه صفات.

ولأنَّ أهل الكلام من الأشاعرة «كانوا أبعد في مقام الاستدلال بالأفعال، كان الجاري على لسانهم في الأكثر اسم الباري الَّذي هو بمعنى الخالق»[1002]، يقول الأشعريُّ: «إذا كان الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى لا يشاركه في الخلق غيره، فأخصُّ وصفه تعالى هو: القدرة على الاختراع، وهذا تفسير اسمه تعالى الله»[1003]، وهذا جوهر دليل الحدوث بحكم أنَّ الحدوث فعلٌ يحتاج إلى فاعل، أمَّا المعتزلة فلم تفضِّل اسمًا بعينه؛ لأنَّ الأسماء والصِّفات جميعها هي الذَّات الواحدة أنطولوجيًّا واكتفوا بالقول بأنَّ:«أخصُّ وصف لله هو القدم»، وأنَّه القديم.

لم يرَ عِلم الكلام المبكر إمكانيَّة التَّمييز بين المراتب الوجوديَّة؛ لأنَّ «مَرام المتكلِّم في صفة الاختلاف هو أنَّ أحد الموجودين اختصَّ بصفة نفس لم تثبت للثَّاني... [أمَّا] شرط الاختلاف في الوجود نفي للاختلاف»[1004] لأنَّ أيَّ مخالفة للوجود هي عدم، والعدم سلب محض فلا يمكن أن يثبت فيه وجه للاختلاف، وهو ما اختلف في حالة الفلاسفة الَّذين أصبح التَّوحيد

١٠٠٠- الشامل في أصول الدين، أبو المعالي الجويني، تحقيق: عبد الله عمر، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٩٩٩، ص١٥١.

١٠٠١- يقول ابن حجر في تفسير قوله تعالى: «قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ» [الأنعام: ١٩]، إن «الشيء يساوي الموجود لغة وعرفًا، وأمَّا قولهم فلان ليس بشيء فهو على طريق المبالغة في الذم، فلذلك وصفه بصفة المعدوم، وأشار ابن بطال إلى أن البخاري انتزع هذه الترجمة من كلام عبد العزيز بن يحيى المكي، فإنه قال في كتاب الحيدة: سمّى الله تعالى نفسه شيئًا إثباتًا لوجوده، ونفيًا للعدم عنه». والشيء عند المعتزلة هو المعلوم سواء أكان موجودًا أم معدومًا، أمَّا عند الأشاعرة والإسماعيلية فهو الموجود، أمَّا عند الجهم فهو المخلوق.

١٠٠٢- المقصد الأسني، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ١١٣.

١٠٠٣- الملل والنحل، الشهرستاني، الجزء الأول، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠١٧، ص٧٩.

١٠٠٤- الشامل في أصول الدين، أبو المعالي الجويني، ص ١٥٠.

عندهم تعريف الواحد الأفلوطينيّ؛ لأنَّهم تأثَّروا بنسبة أفلوطين الغيريَّة إلى كونه متجاوزاً للوجود والعقل، وهو ما تمثَّل لديهم في التَّمييز بين نمطي الوجود الواجب والممكن بشكل منطقيٍّ بحت، ومن ثَمَّ لم يشكِّل قولهم بقدم العالم انتهاكًا للغيريَّة، يقول ابن سينا: «للكلِّ مبدأ واجب الوجود، غير داخل في جنس، أو واقع تحت حدٍّ، أو برهان، بريئًا عن الكمِّ، والكيف، والماهيَّة، والأين، والمتى، والحركة، لا ندَّ له، ولا شريك، ولا ضدَّ، وإنَّه واحد من جميع الوجوه لأنَّه غير منقسم، لا في الأجزاء بالفرض والوهم كالمتَّصل، ولا في العقل بأن تكون ذاته مُرَكَّبة من معانٍ عقليَّة متغايرة يتَّحد بها جملته، وإنَّه واحد من حيث هو غير مشارك البتَّة في وجوده الَّذي له، فهو بهذه الوجوه فرد، وهو واحد لأنَّه تامُّ الوجود، ما بقي له شيء ينتظر حتَّى يتمَّ، وقد كان هذا أحد وجوه الواحد، وليس الواحد فيه إلَّا على الوجه السَّلبي»[١٠٠٥]، ومن ثَمَّ كثر استخدامهم لاسم الواحد.

وأصبح التَّوحيد عند الصوفيّة مشاهدة الوحدانيَّة بطريق الكشف فتفنى الذَّات ولا يبقى إلَّا هو، فيقول الغزاليُّ متابعًا الجنيد: إنَّ «التَّوحيد إفراد القدم عن الحدوث والإعراض عن الحادث والإقبال على القديم حتّى لا يشهد نفسه فضلًا عن غيره؛ لأنَّه لو شاهد نفسه في حال توحيد الحقّ تعالى أو غيره لكان مُثنيًا لا موحِّدًا»[١٠٠٦]، ولهذا «كان الجاري على لسانهم من أسماء الله تعالى في أكثر الأحوال هو الحقُّ؛ لأنَّهم يلحظون الذَّات الحقيقيَّة دون ما هو هالك في نفسه»[١٠٠٧]، ومن ثَمَّ ميَّز أهل التصوّف بين نمطي الوجود بطريقة أفلاطونيَّة تبدأ بملاحظة تجريبيَّة تنتمي إلى عِلم الكلام، وتنتهي بنتيجة متجاوزة للعقل تنتمي إلى الفلسفة، إنَّ «كلَّ ما سوى الله تعالى وجوده مُستَفاد من وجود الله تعالى، فالوجود التَّابع لا يكون مساويًا للوجود المتبوع»[١٠٠٨]، وذلك على الرغم من اختلاف المتصوِّفة في تحديد العلاقة بين النَّمطين.

وإذا كانت كلُّ فرقة تكثر من استخدام اسم معيَّن، فإنَّ الأسماء ما هي إلَّا جوانب مختلفة للإله الواحد، كما يظهر في قوله تعالى: «وَلِلَّـهِ الأسماء الْـحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» [الأعراف:

١٠٠٥- الإلهيات من كتاب الشفاء، ابن سينا، تحقيق: حسن زاده الآملي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٨هـ ص٤٠١.

١٠٠٦- روضة الطالبين وعمدة السالكين، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد بخيت، دار النهضة الحديثة، لبنان، ص٤١.

١٠٠٧- المقصد الأسني، أبو حامد الغزالي، ص١١٣.

١٠٠٨- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ص ١٦٩٢.

١٨٠]، يقول ابن البنَّاء: «يرجع حاصل اختلاف [أسماء الله الحسنى] إلى اختلاف مداركنا، فتكثَّرت الأسماء لتعدُّد التَّعلُّقات بالإضافة إلى إدراكنا، أمَّا من حيث ذاته الله فلا نحيط به علمًا، إذ لا يعلم الله إلَّا الله»، ومن ثَمَّ اختلفت درجة انتماء كلِّ اسم من أسماء الله إلى اللَّاهوت السَّلبي والإثباتي.

فعلى سبيل المثال يكاد يكون شرح الغزاليِّ لاسم القدُّوس لاهوتًا سلبيًّا خالصًا، إذ يقول: «القدُّوس هو المنزَّه عن كلِّ وصف من أوصاف الكمال الَّذي يظنُّه أكثر الخلق؛ لأنَّهم أوَّلًا نظروا إلى أنفسهم وعرفوا صفاتهم وأدركوا انقسامها إلى ما هو كمال، ولكنَّه في حقِّهم، مثل: علمهم، وقدرتهم، وسمعهم، وبصرهم، وكلامهم، وإرادتهم، واختيارهم، ووضعوا هذه الألفاظ بإزاء هذه المعاني، وقالوا: إنَّ هذه أسماء الكمال، وإلى ما هو نقص في حقِّهم، مثل: جهلهم، وعجزهم، وعماهم، وصممهم، وخرسهم، فوضعوا بإزاء هذه المعاني هذه الألفاظ، ثمَّ كانت غايتهم في الثَّناء على الله تعالى ووصفه أن وصفوه بما هو أوصاف كمالهم من عِلم وقدرة وسمع وبصر وكلام، وأن نفوا عنه أوصاف نقصهم، وهو منزَّه عن أوصاف كمالهم، كما أنَّه منزَّه عن أوصاف نقصهم، بل كلُّ صفة تُتَصوَّر للخلق فهو منزَّه مقدَّس عنها وعمَّا يشبهها ويماثلها»[(١٠٠٩)].

لكنَّ الغزاليَّ يختم شرحه السَّابق بالإشارة إلى التَّوتُّر الكامن في النُّصوص بين اللَّاهوتين السَّلبي والإثباتي، فيقول: «ولولا ورود الرُّخصة والأدب بإطلاقها لم يَجُز إطلاق أكثرها»، وهو ما زاده بيانًا في رسائله، إذ قال: «إنَّ معاني أسماء الله الحسنى مندرجة في أربع كلمات، وهنَّ الباقيات الصَّالحات؛ فالكلمة الأولى: سبحان الله، ومعناها في كلام العرب التَّنزيه والسَّلب، فهي مُشتمِلَة على سلب النَّقص والعيب عن ذات الله تعالى وصفاته، فما كان من أسمائه سلبًا فهو مُندرِج تحت هذه الكلمة... والكلمة الثَّانية: قول الحمد لله، وهي مُشتمِلَة على إثبات ضروب الكمال لذاته وصفاته سبحانه وتعالى، فما كان من أسمائه مُتضمِّنًا الإثبات كالعليم والقدير والسَّميع والبصير مُندرِج تحتها، فنفينا بسبحان الله كلَّ عيب عقلناه وكلَّ نقص فهمناه، وأثبتنا بالحمد لله كلَّ كمال عرفناه وكلَّ جلال أدركناه وراء ما نفيناه وأثبتناه شأن عظيم قد غاب عنَّا وجهلناه، فنحقِّقه من جهة الإجمال بقولنا الله أكبر، وهي الكلمة الثَّالثة ومعناها: إنَّه أجلُّ ممَّا نفيناه وممَّا أثبتناه... فما كان من أسمائه مُتضمِّنًا فوق ما عرفناه وأدركناه

١٠٠٩- المقصد الأسني، أبو حامد الغزالي، ص ٦٥.

كالأعلى والمتعالي مُندرِج تحت قولنا: الله أكبر في الوجود من هذا شأنه نفينا أن يكون في الموجودين من يشاكله أو يناظره، فحقَّقنا ذلك بقولنا لا إله إلَّا الله، وهي الكلمة الرَّابعة: إذ الألوهيَّة ترجع إلى استحقاق العبوديَّة، ولا يستحقُّ العبوديَّة إلَّا مَن اتَّصف بجميع ما ذكرناه، فما كان من أسمائه مُتضمِّنًا للجميع على الإجمال، كالواحد الأحد، وذو الجلال والإكرام، فهو مُندرِج تحت قولنا لا إله إلَّا الله»[١٠١٠].

وهي الدَّلالات الَّتي اجتمعت في لفظ الجلالة «الله»، الَّذي يحوي الأسماء جميعها بداخله؛ أي إنَّه يحوي جدليَّة اللَّاهوت السَّلبي والإثباتي، فيقول الغزاليُّ: «الله.. هو اسم للموجود الحقّ الجامع لصفات الإلهيَّة، المنعوت بنعوت الرُّبوبيَّة... اعلم أنَّ هذا الاسم أعظم الأسماء التِّسعة والتِّسعين[١٠١١]؛ لأنَّه دالٌّ على الذَّات الجامعة للصفات الإلهيّة كلِّها حتّى لا يشذَّ منها شيء، وسائر الأسماء لاتدلُّ آحادها إلَّا على آحاد المعاني، من علم أو قدرة أو فعل أو غيره، ولأنَّه أخصُّ الأسماء؛ إذ لا يطلقه أحد على غيره لا حقيقة ولا مجازًا، وسائر الأسماء قد تُسمَّى بها غيره، كالقادر والعليم والرَّحيم وغيره»[١٠١٢]، يقول القرطبيُّ في التَّفسير: «الله هذا الاسم أكبر أسمائه سبحانه وتعالى وأجمعها، حتّى قال بعض العلماء: إنَّه اسم الله الأعظم[١٠١٣]، ولم يتسمَّ به غيره، ولذلك لم يُثنَّ ولم يُجمَع، وهو أحد تأويلَي قوله تعالى: (هل تعلم له سميًّا) [مريم: ٦٥]؛ أي من تسمَّى باسمه الَّذي هو الله، فالله اسم للموجود الحقّ الجامع لصفات الإلهيَّة، المنعوت بنعوت الرُّبوبيَّة، المنفرد بالوجود الحقيقيِّ، لا إله إلَّا هو سبحانه، وقيل: معناه الَّذي يستحقُّ أن يُعبَد، وقيل: معناه واجب الوجود الَّذي لم يزل ولا يزال، والمعنى واحد»[١٠١٤].

١٠١٠- مجموعة الرسائل، أبو حامد الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، ص ١٣٩-١٤٠.

١٠١١- على الرغم من أن أهل الحديث يقرون بصحة الحديث النبوي الَّذي رواه مسلم، «إن لله تسعة وتسعين اسمًا، مئة إلا واحدًا، من أحصاها دخل الجنة»، إلا أنهم يرفضون الروايات الَّتي تنسب إليه تعيين تلك الأسماء على ما هو شائع بين النَّاس. فيقول ابن حجر: «في سرد الأسماء نظر، فإن بعضها ليس في القرآن ولا في الحديث الصحيح... [وفي الروايات] اختلاف شديد في سرد الأسماء بالزيادة والنقص». [فتح الباري شرح صحيح البخاري، الجزء الحادي عشر، ص ٢١٥].

١٠١٢- المقصد الأسني، أبو حامد الغزالي، ص ٦٠.

١٠١٣- ورد في الأحاديث أن لله اسمًا «إذا دُعي به أجاب، وإذا سُئل به أعطى»، ولكن دون تحديد أو تعيين. وقد اختلف فيه العلماء بين كونه مخفيًا وبين كونه معلومًا للأنبياء والأولياء فحسب، وبين كونه أحد الأسماء المعلومة، مثل الله أو الحي القيوم أو ذو الجلال والإكرام أو الرحمن، وبين من نفوا وجوده من الأساس.

١٠١٤- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد القرطبي، الجزء الأول، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، لبنان، ٢٠٠٦، ص ١٥٧.

لفظ الجلالة «الله»

نجد في القرآن اقترانًا بين حديث الله عن ذاته بصيغة المتكلِّم وبين لفظ الجلالة «الله»، فيقول: «إِنَّنِي أَنَا اللَّـهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا» [طـه: ١٤]، ومثل ذلك عند مخاطبته المباشرة للنَّبيِّ موسى: «يَا مُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّـهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» [النَّمل: ٩]. وقد كان العرب قبل الإسلام يعرفون اسم «الله»، فقد ورد في القرآن قوله تعالى: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّـهُ» [لقمان:٢٥]، و«وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّـهُ» [الزُّخرف: ٨٧]، وإذا تجاوزنا مشكلة أصل الشِّعر الجاهليِّ، فسنجد أنَّ اللَّفظ قد ورد في عديد أشعار تلك المرحلة، كقول عنترة بن شدَّاد:

«لا أبعدَ الله عن عيني غطارفةً   إنسًا إذا نزَلوا جِنًّا إذا رَكِبُوا»

وقول زهير بن أبي سلمى في معلَّقته:

«فلا تكتمَنَّ اللَّـهَ ما في نفوسِكم   ليخفى، ومَهما يُكتم اللَّـهُ يَعلمِ»

وقوله أيضًا:

«بدا لي أنَّ اللَّـهَ حقٌّ فزادني   إلى الحقّ تقوى اللَّـهِ ما كان باديا»

وأيضًا عند الحنفاء، مثل زيد بن عمرو بن نفيل، في قوله:

«فتقوى اللَّـهِ ربِّكمُ احفظوها   متى ما تحفظوها لا تبوروا»

وأيضًا نجد عديد الأبيات المماثلة عند أميَّة بن أبي الصَّلت الَّتي يَظهر فيها لاهوت سلبيٌّ نقيٌّ، مثل:

«وأشهدُ أنَّ اللَّـهَ لا شيءَ فوقَه   عليًّا وأمسى ذكرُه متعاليًا»[١٠١٥].

وقد ذكر البيهقيُّ اختلاف النَّاس في أصل لفظ الجلالة «الله»، فقال: «اختلف النَّاس، هل هو اسم موضوع أو مشتقٌّ؟ فرُوِيَ فيه عن الخليل روايتان، إحداهما أنَّه اسم عَلَم ليس بمشتقٍّ، فلا يجوز حذف الألف أو اللَّام منه، كما يجوز من الرَّحمن الرَّحيم، وروى عنه سيبويه أنَّه اسم مُشتَقٌّ، فكان في الأصل إلاه مثل فعال، فأدخل الألف واللَّام بدلًا من الهمزة»[١٠١٦]، وقد أورد ابن القيم

١٠١٥- ذلك بعد أن استثنينا أبيات قصائد منسوبة إليه يعلن فيها صراحة نبوة محمّد بن عبد الله حتّى نبتعد بقدر الإمكان عن أي تأثير إسلامي عليها. انظر: ديوان أمية بن أبي الصلت، سجيع جميل الجبيلي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٩٤.

١٠١٦- كتاب الأسماء والصّفات، أبو بكر البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٤، ص ٣٤.

رأيًا مُستَمَدًّا من أطروحة كون اللُّغة العربيّة أصل اللُّغات، فيقول: «زعم السُّهيليُّ وشيخه أبو بكر بن العربيّ: أنَّ اسم الله غير مُشتَقٍّ؛ لأنَّ الاشتقاق يستلزم مادَّة يُشتَقُّ منها، واسمه قديم، والقديم لا مادَّة له، فيستحيل الاشتقاق»[١٠١٧]. وفي الأخير يجب أن نذكر رأيًا مهمًّا، وهو الأقرب لغويًّا، كونه الله بمعنى إله، وأنَّ لفظ إله مُشتَقٌّ من «إل» الكنعانيِّ ومُفخَّم بزيادة الهاء.

ومَن قالوا بأنَّه مُشتَقٌّ اختلفوا في أصل اشتقاقه بين معانٍ مُنتَمية إلى اللَّاهوت السَّلبي ومعانٍ تنتمي إلى اللَّاهوت الثُّبوتيّ، ففي معاني اللَّاهوت الإثباتي قيل إنَّه مُشتَقٌّ من «أله الرَّجل يأله إليه إذا فزع إليه من أمر نزل به، فآلهه أي أجاره وآمنه، فسُمِّيَ إلهًا كما يُسمَّى الرَّجل إمامًا إذا أمَّ النَّاس فائتمُّوا به، ثمَّ إنَّه لمَّا كان اسمًا لعظيم (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) [الشُّورى: ١١]، أرادوا تفخيمه بالتَّعريف الَّذي هو الألف واللَّام؛ لأنَّهم أفردوه بهذا الاسم دون غيره، فقالوا: الإله، واستثقلوا الهمزة في كلمة يكثر استعمالهم إيَّاها، وللهمزة في وسط الكلام ضغطة شديدة، فحذفوها فصار الاسم كما نزل به القرآن، وقال بعضهم: أصله ولاه، فأُبدِلَتِ الواو همزة، فقيل: إله، كما قالوا وسادة وإسادة، ووشاح وإشاح، واشتُقَّ من الوله؛ لأنَّ قلوب العباد تُولَه نحوه، كقوله سبحانه: (ثمَّ إذا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ) [النَّحل: ٥٣]. وكان القياس أن يُقالَ: مألوه، كما قيل: معبود، إلَّا أنَّهم خالفوا به البناء ليكون اسمًا عَلَمًا، فقالوا: إله، كما قيل للمكتوب: كتاب، وللمحسوب: حساب... وحكى بعض أهل اللُّغة أنَّه من أله يأله إلاهة، بمعنى عبد يعبد عبادة، ورُوِيَ عن ابن عبَّاس رضي اللهّ عنه أنَّه كان يقرأ: (وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ) [الأعراف: ١٢٧]؛ أي: عبادتك، قال: والتَّألُّه: التَّعبُّد، فمعنى الإله: المعبود، وقول الموحِّدين: لا إله إلَّا اللهّ، معناه: لا معبود غير اللهّ»[١٠١٨].

أمَّا من معاني اللَّاهوت السَّلبي فيورد الرَّازي فيها خمسة أقوال[١٠١٩]: إنه مُستقِرُّ العقل، وموضع ذهاب العقل إذا تجاوز مُستقَرَّه، والارتفاع، والتَّحيُّر، والاحتجاب.

فقد قيل: «إنَّه مُشتَقٌّ من ألهت إلى فلان؛ أي: سكنت إليه، فالعقول لا تسكن إلَّا إلى ذكره والأرواح لا تعرج إلَّا بمعرفته، وبيانه من وجهَين؛ الأوَّل: أنَّ الكمال محبوب لذاته، وما سوى

١٠١٧- بدائع الفوائد، ابن قيّم الجوزية، الجزء الأول، تحقيق: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٩-٢٠.

١٠١٨- كتاب الأسماء والصِّفات، أبو بكر البيهقي، ص ٣٤، ٣٥.

١٠١٩- التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، الجزء 1، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان، ١٩٨١، ص١٦٥- ١٦٦.

الحقّ فهو ناقص لذاته؛ لأنَّ الممكن من حيث هو هو معدوم، والعدم أصل النُّقصان والنَّاقص بذاته لا يكمل إلَّا بتكميل الكامل بذاته، فإذا كان الكامل محبوبًا لذاته وثبت أنَّ الحقّ كامل لذاته وجب كونه محبوبًا لذاته. الثَّاني: أنَّ كلَّ ما سواه ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يقف عند نفسه، بل يبقى متعلِّقًا بغيره؛ لأنَّه لا يوجد إلَّا بوجود غيره، فعلى هذا كلُّ ممكن فإنَّه لا يقف عند نفسه بل ما لم يتعلَّق بالواجب لذاته لم يوجد، وإذا كان الأمر كذلك في الوجود الخارجيِّ وجب أن يكون كذلك في الوجود العقليِّ، فالعقول مُتَرَقِّبَة إلى عتبة رحمته، والخواطر مُتمسِّكَة بذيل فضله وكرمه، وهذان الوجهان عليهما التَّعويل في تفسير قوله تعالى: (أَلَا بِذِكْرِ الله تَطْمَئِنُّ القلوب) [الرَّعد: ٢٨]».

وقيل: «إنَّه مُشتَقٌّ من الوله، وهو ذهاب العقل، واعلم أنَّ الخلق قسمان: واصلون إلى ساحل بحر معرفته، ومحرومون، فالمحرومون قد بقوا في ظلمات الحيرة وتيه الجهالة، فكأنَّهم فقدوا عقولهم وأرواحهم، وأمَّا الواجدون فقد وصلوا إلى عرصة النُّور وفسحة الكبرياء والجلال، فتاهوا في ميادين الصَّمديَّة، وبادوا في عرصة الفردانيَّة، فثبت أنَّ الخلق كلَّهم والهون في معرفته، فلا جرم كان الإله الحقّ للخلق هو هو، وبعبارة أخرى وهي أنَّ الأرواح البشريَّة تسابقت في ميادين التَّوحيد والتَّمجيد فبعضها تخلَّفت وبعضها سبقت، فالَّتي تخلَّفت بقيت في ظلمات الغبار، والَّتي سبقت وصلت إلى عالَم الأنوار، فالأوَّلون بادوا في أودية الظُّلمات، والآخرون طاشوا في أنوار عالَم الكرامَّات».

وقيل: «إنَّه مُشتَقٌّ من لاه إذا ارتفع، والحقُّ سبحانه وتعالى هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات؛ لأنَّ الواجب لذاته ليس إلَّا هو، والكامل لذاته ليس إلَّا هو، والأحد الحقّ في هويته ليس إلَّا هو، والموجد لكلِّ ما سواه ليس إلَّا هو».

وقيل إنَّه مُشتَقٌّ «من أله في الشَّيء إذا تحيَّر فيه ولم يهتدِ إليه، فالعبد إذا تفكَّر فيه تحيَّر؛ لأنَّ كلَّ ما يتخيّله الإنسان ويتصوّره فهو بخلافه، فإن أنكر العقل وجوده كذَّبته نفسه؛ لأنَّ كلَّ ما سواه فهو محتاج، وحصول المحتاج بدون المحتاج إليه محال، وإن أشار إلى شيء يضبطه الحسُّ والخيال وقال إنَّه هو كذَّبته نفسه أيضًا؛ لأنه كلّ ما يضبطه الحسُّ والخيال، فأمَّارات الحدوث ظاهرة فيه، فلم يبقَ في يد العقل إلَّا أن يقرَّ بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الإدراك، فهاهنا العجز عن درك الإدراك إدراك، ولا شكَّ أنَّ هذا موقف عجيب تتحيَّر العقول فيه وتضطرب الألباب في حواشيه».

وقيل إنَّه مُشتَقٌّ «من لاه يلوه إذا احتجب، ومعنى كونه محتجبًا من وجوه؛ الأوَّل: أنَّه بكنه صمديَّته محتجب عن العقول، والثَّاني:... لو قدَّرنا أنَّه كان يصحُّ على الله تعالى الطُّلوع والغروب والغيبة والحضور لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكنات، فحينئذٍ كان يظهر أنَّ نور الوجود منه، لكنَّه لمَّا كان الغروب والطُّلوع عليه محالًا لا جرم خطر ببال بعض النَّاقصين أنَّ هذه الأشياء موجودة بذواتها ولذواتها، فثبت أنَّه لا سبب لاحتجاب نوره إلَّا كمال نوره، فلهذا قال بعض المحقِّقين: سبحان من احتجب عن العقول بشدَّة ظهوره، واختفى عنها بكمال نوره، وإذا كان كذلك ظهر أنَّ حقيقة الصَّمديَّة محتجبة عن العقول، ولا يجوز أن يقال: محجوبة لأنَّ المحجوب مقهور، والمقهور يليق بالعبد، أمَّا الحقّ فقاهر، وصفة الاحتجاب صفة القهر، فالحقُّ محتجب، والخلق محجوبون».

ونجد أيضًا في المعاني المنتمية إلى اللَّاهوت السَّلبي معنىً يقترب من الآية التَّوراتيَّة: «أكُونُ الَّذي أكُون»، وهو يرتبط باسم الله «هو»، فقد «زعم بعضهم أنَّ الأصل فيه الهاء الَّتي هي الكناية عن الغائب؛ وذلك لأنَّهم أثبتوه موجودًا في نظر عقولهم، فأشاروا إليه بحرف الكناية، ثمَّ زيدت فيه لام الملك، إذ قد عَلِموا أنَّه خالق الأشياء ومالكها فصار (له)، ثمَّ زيدت الألف واللَّام تعظيمًا، وفخَّموها توكيدًا لهذا المعنى، ومنهم من أجراه على الأصل بلا تفخيم»[١٠٢٠]. وينقل الطُّوسيُّ في ذلك تفصيلًا بديعًا، فيقول: «إنَّ اسم الله الأعظم هو الله؛ لأنَّه إذا ذهب عنه الألف يبقى لله، وإن ذهب عنه اللَّام يبقى له، فلا تذهب الإشارة، وإن ذهب عنه اللَّام الآخر فيبقى هاء، وجميع الأسرار في الهاء؛ لأنَّ معناه: هو[١٠٢١]، وأسماء الله تعالى جميعها إذا ذهب عنه حرف واحد يذهب المعنى ولم يبقَ فيه موضع الإشارة، ولا تحمل العبارة، فمن أجل ذلك لا يُسمَّى به غير الله تعالى»[١٠٢٢]، وينقل السُّلميُّ في تفسيره: «قيل الألف إشارة إلى الوحدانيَّة واللَّام إشارة إلى محو الإشارة، واللَّام الثَّاني إشارة إلى محو المحو في كشف الهاء»[١٠٢٣].

١٠٢٠- كتاب الأسماء والصِّفات، أبو بكر البيهقي، ص ٣٥.

١٠٢١- الله في الإسلام ليس ذكرًا ولا أنثى، ولكن تم التعبير عنه بصيغة المذكر، وفق سيبويه، لأن «المذكر أخفّ عليهم من المؤنث، لأن المذكر أول، وهو أشدّ تمكناً، وإنما يخرج التأنيث من التذكير؛ ألا ترى أن (الشيء) يقع على كل ما أُخبر عنه، من قَبل أن يُعلم أذكر هو أو أنثى، والشيء ذكر».

١٠٢٢- اللمع في تاريخ التصوّف الإسلامي، أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي، تحقيق: كامل مصطفي الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٦، ص ٧٩.

١٠٢٣- حقائق التفسير، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، المجلد الأول، تحقيق: سيد عمران، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٦، ص ٣٠.

من ثَمَّ يمكن فهم السَّرديَّة الإسلاميّة لقصَّة رؤية النَّبيِّ موسى لله بشكل مباشر، وهي رؤية لا تتجاوز التَّجسيم الموجود في التَّوراة فحسب، بل تتجاوز اللَّاهوت الإثباتي بأكمله لتدخل في نطاق اللَّاهوت السَّلبي، حيث تقول الآية: إنَّ موسى «قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» [الأعراف: ١٤٣]. ومن ثَمَّ كان من المستحيل- قبل أن يكون من المُحرَّم- أن يتمَّ تصوير الإله بأيِّ صورة ممكنة، سوى بشكل تجريديٍّ بحت، بحيث يكون مجرَّد إشارة إلى المحتجب المتعالي.

تجلَّى هذا التَّصوُّر من خلال الفنِّ الإسلامي بشكل في غاية الوضوح، بداية من الكعبة «هذا البناء الَّذي هو رمز الله في الأرض، البناء غاية في البساطة، من حجارة جبل عجون السَّوداء حيث وضع حجر فوق الآخر دون تخطيط معماريٍّ ولا رسومات هندسيَّة ولا نماذج وديكورات، لكن لماذا المكعَّب؟ ولماذا تكون الكعبة بهذه البساطة من دون ألوان ولا زينة؟ ذلك لأنَّ الله ليس كمثله شيء؛ فلا هيئة تمثِّله، ولا لون يشبهه سبحانه، إنَّه سبحانه لا شيء من النَّماذج والصُّور الَّتي تحصر خيال الإنسان يمكن أن يتمثَّله.. إنَّه (الوجود الكامل) و(القدرة المحيطة) وإليه (المنتهى)»[١٠٢٤]، إنَّ الدَّوران حول الكعبة يعدُّ بمنزلة رمز سرمديٍّ لدوران دائرة الوجود حول مركزها ذي الماهيَّة المجهولة؛ السَّبب الأوَّل، واجب الوجود الَّذي ليس كمثله شيء، وكأنَّ كلَّ دورة بمنزلة إعادة تأسيس معرفيٍّ لمركزيَّة اللَّاهوت السَّلبي في رؤية المسلم الوجوديَّة للعالَم.

هذا اللَّاهوت السَّلبي الكامن في التَّصوُّر الإسلامي ما حصر الفنَّ الإسلامي في استخدام الأدوات المجرَّدة والرَّمزيَّة فحسب، مثل: عِلم الخطِّ، والأشكال الهندسيَّة، بشكل يقارب تأثير دراسة الرِّياضيَّات عند الأفلاطونيِّين، كما يظهر أيضًا في فنِّ التَّصوير الإسلامي مثل المنمنمات الإسلاميّة [فنُّ التَّصوير الإسلامي في المخطوطات]، كما قال زكي نجيب محمود: «إنَّ المصوِّر العربيَّ والإسلاميَّ، إذا ما صوَّر شخوصًا إنسانيَّة أو حيوانيَّة صوَّرها على كثير من الإبهام، فالملامح مُدمَج بعضها في بعض، وليست مُفصَّلَة على نحو ما يرسم الفنَّان التَّجريديُّ في عصرنا إلى حدٍّ كبير، فهل نسرف في التَّعليل إذا قلنا إنَّ الفنَّان العربيَّ بمثل هذا التَّجريد والتَّبسيط، يستهدف الأنواع والأجناس، لا الأفراد، أو قل إنَّه يستهدف تصوير الفكرة وليس

١٠٢٤- الحج الفريضة الخامسة، علي شريعتي، ترجمة: عباس أمير زادة، دار الأمير، لبنان، ٢٠٠٧، ص٩٨-٩٩.

تصوير الفرد المتعيِّن الَّذي يجسِّدها؛ إذ الأفراد ـ في عقيدته ـ مصيرهم إلى زوال، وهو إنَّما ينشد الدَّوام والخلود، والدَّائم الخالد هو الفكرة لا تجسيداتها المُشخَّصة الفانية، وربَّما كان ذلك هو ما قصد إليه ماسنيون Massignon في حديثه عن طريق التَّعبير الفنِّيِّ عند المسلمين، إذ قال: إنَّه لا وجود للأشياء في الفكر الإسلاميِّ، والمسلمون في فنِّ التَّصوير يُسقطون الوجوه والملامح لبطلانها، فالفنُّ الإسلامي ليس فنَّ محاكاة، وإنَّما هو فنُّ شهود الله عزّ وجلّ بما يليق به من تنزيهٍ حسِّيٍّ وتجريدٍ عقليٍّ... يعلِّل ذلك طريقة العربيِّ في إدراك الحقيقة المجرَّدة قبل تجسيداتها المفصَّلة، وتطبيق ذلك في مجال الفنِّ هو أن يتَّجه الفنَّان إلى هندسة الأشكال لما تنطوي عليه من حقائق رياضيَّة، ولأنَّ رؤية الحقائق في تجريدها، هي عنده أقرب الطُّرق الَّتي ينتقل بها إلى شهود الله عزَّ وجلَّ، إذا فالفنُّ الإسلامي هو فنُّ فكرة قبل أن يكون فنًّا مراده أن يعكس الكائنات على الخامة الَّتي يستخدمها بكلِّ تفصيلاتها أو ببعضها على سبيل المحاكاة للمحاكاة ذاتها؛ وإذا قلنا إنَّه فنُّ فكرة فقد قلنا بالتَّالي إنَّه فنٌّ للمبادئ المجرَّدة، لا للمخلوقات المجسَّدة»[١٠٢٥]، وهنا يلزم الإشارة إلى مدى تشابه المنظور الإسلامي في الرَّسم مع المنظور الصِّينيِّ الَّذي استخدمه فنَّانو الإسلام قبل تأثُّرهم في المنظور الأوروبيِّ الفرديِّ واستخدامهم له.

اللاهوت والصِّفات

لهذا يمكن القول إنَّ الفِرَق الإسلاميّة بأنواعها جميعها تتَّفق في تفسيرها للتَّوحيد على وجود قدر معيَّن ضروريٍّ من اللَّاهوت السَّلبي [التَّنزيه]، ولكنَّها تختلف في درجة التَّنزيه الَّتي ترسم مساحة اللَّاهوت الإثباتي كما يظهر في آيات القرآن، فلاهوت النَّصِّ حركة جدليَّة بين اللَّاهوتين السَّلبي والإثباتي، فيمتزجان معًا في آياته، ومن ثَمَّ ينقل ابن تيميّة عن البعض قولهم: «بُعِثَ موسى بالجلال، وبُعِثَ عيسى بالجمال، وبُعِثَ محمَّد بالكمال [الَّذي جمع الجانبين معًا]»[١٠٢٦]، فالآية الَّتي تمثِّل ذروة اللَّاهوت السَّلبي القرآنيِّ تنتهي بإقرار ينتمي إلى اللَّاهوت الإثباتي، فيقول تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» [الشُّورى: ١١]، وأيضًا «وَمَا قَدَرُوا اللَّـهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ۚ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ». [الزُّمر: ٦٧].

١٠٢٥- قيم من التراث، زكي نجيب محمود، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٥-١٧.

١٠٢٦- الجواب الصحيح، ابن تيميّة، المجلد الخامس، دار العاصمة الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ص٨٦.

لكن ما يميِّز هذه الرِّسالة عمّا سبقها هو مركزيَّة اللَّاهوت السَّلبي وحضور صياغاته بشكل جليٍّ ومتكرِّر، فنجد آيات مثل: «فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّـهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّـهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» [النَّحل: ٧٤]، و: «لِلَّـهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ» [النَّحل: ٦٠]، و: «رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا» [مريم: ٦٥]، و: «لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» [الأنعام: ١٠٣]، و: «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» [الصَّافات: ١٨٠]، و: «تَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا» [الإسراء: ٤٣]، وغيرها ممَّا يظهر فيه نفي للصِّفات الَّتي تستلزم نقصًا في الذَّات الإلهيَّة، مثل: «لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ» [البقرة: ٢٥٥].

وقد نقل القرطبيُّ عن ابن عبَّاس تفسيره لاسم سدرة المنتهى -الشَّجرة العظيمة الموجودة في السَّماء السَّادسة أو السَّابعة- «أنَّه ينتهي علم الأنبياء إليها ويعزب عِلمهم عمّا وراءها»[١٠٢٧]، وقال النَّوويُّ سُمِّيَت سدرة المنتهى لأنَّ عِلم الملائكة ينتهي إليها ولم يجاوزها أحد إلَّا رسول الله (ص) الَّذي لم يصل إلى الذَّات الإلهيَّة في معراجه إلى السَّماء، وإنَّما فقط «رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ» [النَّجم: ١٨]، ونجد اللَّاهوت السَّلبي أيضًا في أحاديث النَّبيِّ (ص) مثل عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ صلّى الله عليه وسلَّم: هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: «نُورٌ أَنَّىٰ أَرَاهُ»؟، وأيضًا في حديث: «تفكَّروا في خلق الله، ولا تفكَّروا في ذاته، فتهلكوا».

بل إنَّ جملة «الله أكبر» هي لاهوت سلبيٌّ، فمعناها عند البسطاميِّ المتصوِّف أنَّ «الله أكبر من أن يُقاسَ بالنَّاس، وأن يدخل تحت المقياس وتدركه الحواسُّ»، وعند الشِّيعة: «قال رجل عند جعفر الصَّادق: الله أكبر، فقال: الله أكبر من أيِّ شيء؟ فقال: من كلِّ شيء، فقال أبو عبد الله عليه السَّلام: حدَّدته، فقال الرَّجل: كيف أقول؟ قال: قل: الله أكبر من أن يُوصَف»[١٠٢٨]، وعند الإسماعيليَّة: «كبِّرت خالقك ومبدعك عن الموصوف وغير الموصوف، وعن المحدود وغير المحدود، وعن المكيَّف وغير المكيَّف، وعن الممكن وغير الممكن، وعن المرئيِّ وغير المرئيِّ»[١٠٢٩]، وعند الغزاليِّ: «معناه أنَّه أكبر من أن يُنال بالحواسِّ، أو يُدرَك جلاله بالعقل

١٠٢٧- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد القرطبي، الجزء العشرون، ص ٢٦.

١٠٢٨- الأصول من الكافي، أبو جعفر الكليني، الجزء الأول، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة مرتضى آخوندى تهران- بازار سلطاني، ١٣٨٨ هـ، ص ١١٧.

١٠٢٩- كتاب الافتخار، أبو يعقوب السجستاني، تحقيق: إسماعيل قربان حسين، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠، بيروت، ص ٩٤.

والقياس، بل أكبر من أن يُدرَك كنه جلاله غيره، بل أكبر من أن يعرفه غيره، فإنَّه لا يعرف اللهّ تبارك وتعالى إلَّا اللهّ، فإنَّ منتهى معرفة عباده أن يعرفوا أنَّه يستحيل منهم معرفته الحقيقيّة»(١٠٣٠)، وأيضًا «إنَّه أجلُّ ممَّا نفيناه وممَّا أثبتناه»، وأيضًا «إنَّه أكبر من أن يُقال له أكبر بمعنى الإضافة والمقايسة، وأكبر من أن يدرك غيره منه كبرياءه، نبيًّا كان أو مَلَكًا، بل لا يعرف الله كنه معرفته إلَّا الله، بل كلُّ معروف داخل في سلطة العارف واستيلائه دخولًا ما، وذلك ينافي الجلال والكبرياء»(١٠٣١)، ولكن يظهر المعنى عند ابن تيميّة بدرجة أقلَّ، فيقول: «أن يكون [الله] عند العبد أكبر من كلِّ شيء»(١٠٣٢).

وعلى النَّاحية الأخرى نجد في القرآن آيات عدَّة تنتمي إلى اللَّاهوت الإثباتي، فاللَّاهوت الإثباتي حاضر بقوَّة بسبب مركزيَّة القرآن بوصفه الرِّسالة الَّتي يخاطب فيها الله الإنسان بغرض الكشف عن ذاته، فيقول ابن القيِّم في «الفوائد»: «من النَّاس مَن يعرف الله بالجود والإفضال والإحسان، ومنهم من يعرفه بالعفو والحلم والتَّجاوز، ومنهم من يعرفه بالبطش والانتقام، ومنهم من يعرفه بالعِلم والحكمة، ومنه من يعرفه بالعِزَّة والكبرياء، ومنهم من يعرفه بالرَّحمة والبرِّ واللُّطف، ومنهم من يعرفه بالقهر والمُلك، ومنهم من يعرفه بإجابة دعوته وإغاثة لهفته وقضاء حاجته، وأعمُّ هؤلاء معرفة مَن عرفه مِن كلامه؛ فإنَّه يُعرَف ربًّا قد اجتمعت له صفات الكمال ونعوت الجلال... فالقرآن أُنزِل لتعريف عباده به، وبصراطه الموصِل إليه، وبحال السَّالكين بعد الوصول إليه»(١٠٣٣).

ومن ثَمَّ تنقسم الصِّفات الإثباتية في النُّصوص الإسلاميّة إلى ثلاثة أقسام؛ **الصِّفات الذَّاتيَّة**؛ وهي المعاني الَّتي يُوصَف الإله بها دومًا ولا يُوصَف بضدِّها، مثل: العِلم، والقدرة، والحياة، و**الصِّفات الاختياريَّة**؛ وهي الأفعال الَّتي إذا شاء الله فعلها وإذا لم يشأ لم يفعلها، على الرغم من قدرتنا على إثباتها له عقلًا؛ لأنَّها من لوازم الرُّبوبيَّة والإلهيَّة، مثل كونه خالقًا، ورزاقًا، ورحيمًا، وغاضبًا، وراضيًا، وغيرها، وأخيرًا **الصِّفات الخبريَّة**؛ الَّتي أخبرتنا بها

١٠٣٠- الأربعين في أصول الدين، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، ٢٠١٨، ص ٣٩.

١٠٣١- مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، أبو حامد الغزالي، ص ١٣٨.

١٠٣٢- مجموع الفتاوى، ابن تيميّة، المجلد الثالث، (الجزء السادس - كتاب الأسماء والصِّفات - القسم الثاني)، تحقيق: مصطفي عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، 2011، ص ١٢١.

١٠٣٣- الفوائد، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ١٤٢٩ هـ ص٢٦٢.

نصوص القرآن والسُّنَّة دون القدرة على إثباتها عقلًا؛ لأنَّها ليست من لوازم الرُّبوبيَّة والألوهيَّة الَّتي يوحي ظاهرها بالتَّجسيم والتَّشبيه مثل الاستواء في قوله: «الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» [طه: ٥]، أو مثل: وجه الله في عشر آيات؛ كقوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» [القصص: ٨٨]، و«ذَٰلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّـهِ» [الرُّوم: ٣٨]، و: «مَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ» [الرُّوم: ٣٩]، و: «يَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» [الرَّحمن: ٢٧]، و: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّـهِ» [البقرة: ١١٥]، و: «يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ» [الكهف: ٢٨ – الأنعام: ٥٢]، و: «الَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ» [الرَّعد: ٢٢]، و: «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّـهِ» [الإنسان: ٩]، و: «إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ» [اللَّيل: ٢٠].

ومثل عين الله في خمس آيات؛ كقوله تعالى:«وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا» [هود: ٣٧]، و: «فَأَوْحَيْنَا إليه أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا» [المؤمنون: ٢٧]، و: «أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي» [طه: ٣٩]، و: «وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» [الطُّور: ٤٨]، و: «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا» [القمر: ١٤]. ومثل يد الله في سبع آيات، كقوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّـهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» [المائدة: ٦٤]، و: «يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» [ص: ٧٥]، و: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا» [يس: ٧١]، و«يَدُ اللَّـهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» [الفتح: ١٠]، و: «أَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّـهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ» [الحديد: ٢٩]، و«تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ» [الملك: ١]، و«بِيَدِكَ الْخَيْرُ» [آل عمران: ٢٦]. ومثل يمين الله في آيتين؛ كقوله تعالى: «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» [الزُّمر: ٦٧]، و: «لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ» [الحاقَّة: ٤٥].

أمَّا الأحاديث النَّبويَّة فهي تفيض بالصِّفات الخبريَّة، مثل الإصبع في قوله: «إنَّ قلوب بني آدم كلَّها بين إصبعين من أصابع الرَّحمن كقلب واحد يصرِّفها كيف يشاء، ثمَّ قال عليه السَّلام اللَّهم مصرِّف القلوب صرِّف قلوبنا إلى طاعتك»، والقدم مثل قوله: «لا تزالُ جهنَّم تقول هل من مزيد حتّى يضع ربُّ العزَّة فيها قدَمَه، فتقول: قطٌّ قطٌّ وعزَّتك، وتزوي بَعضها إلى بَعض»، لكن على الرغم من كون معظمها من أخبار الآحاد، إلَّا أنَّها ستكون الدَّليل الأوَّل عند المشبهة في إثبات أطروحتهم، أمَّا الشَّهرستانيُّ -بوصفه متكلِّمًا- فقد أرجعها إلى تأثير اليهود ونسبهم عديد الإسرائيليَّات إلى النَّبيِّ بعدِّها أحاديثه، فيقول: «غير أنَّ جماعة من الشِّيعة الغالية وجماعة من أصحاب الحديث الحشويَّة صرَّحوا بالتَّشبيه... وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها

ونسبوها إلى النَّبيِّ عليه السَّلام وأكثرها مقتبسة من اليهود، فإنَّ التَّشبيه فيهم طباع»[١٠٣٤]، وهو ما وصفه ابن الجوزيّ الحنبليّ، فقال: «سمعوا أنَّ الله تعالى خلق آدم على صورته، فأثبتوا له صورة ووجهًا زائدًا على الذَّات، وعينين وفمًا ولهوات وأضراسًا وأضواء لوجهه هي السُّبحات ويدين وأصابع وكفًّا وخنصرًا وإبهامًا وصدرًا وفخذًا وساقين ورجلين. وقالوا: يجوز أن يَمسَّ ويُمَسَّ، ويدني العبد من ذاته، وقال بعضهم: ويتنفَّس»[١٠٣٥].

وكان هذا موضع نقد من الرَّازي، فقال: «إنَّ أخبار الآحاد مظنونة، فلا يجوز التَّمسُّك بها في معرفة الله وصفاته... والعجب من الحشويَّة أنَّهم يقولون الاشتغال بتأويل الآيات المتشابهة غير جائز؛ لأنَّ تعيين ذلك التَّأويل مظنون، والقول بالظَّنِّ في القرآن لا يجوز، ثمَّ إنَّهم يتكلَّمون في ذات الله تعالى وصفاته بأخبار الآحاد، مع أنَّها في غاية البعد عن القطع واليقين إذا لم يجوِّزا تفسير ألفاظ القرآن بالطَّريق المظنون، فلئن يمتنعوا عن الكلام في ذات الحقّ تعالى وفي صفاته بمجرَّد الرِّوايات الضَّعيفة أوْلَى»[١٠٣٦]، وكان ردُّ الحشويَّة ما نقله ابن تيميّة عن الدَّارميِّ في ردِّه على بشر المِرِّيسيِّ: «أمَّا ما ذكرت من اجتهاد الرَّأي في تكييف صفات الله فإنَّا لا نجيز اجتهاد الرَّأي في كثير من الفرائض والأحكام الَّتي نراها بأعيننا وتُسمَع في آذاننا فكيف في صفات الله الَّتي لم ترها العيون وقَصُرت عنها الظُّنون؟»[١٠٣٧]، ولهذا كان لأخبار الآحاد عندهم قيمة معرفيَّة أكبر من أحكام العقل.

بالإضافة إلى المصدر النُّصوصيِّ في القرآن والسُّنَّة، نجد أنَّ المصدر الثَّاني للَّاهوت الإثباتي في الإسلام الاستدلال على الله بواسطة دلائل الآفاق، إذ يقول الرَّازي: «إنَّ الشَّيء الَّذي لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة إنَّما يمكن معرفته بآثاره وأفعاله»[١٠٣٨]، أو قول الغزاليِّ: «يُنظَر إلى صفاته من آثار صفاته، فإنَّا لا نطيق النَّظر إلى صفاته... والنَّظر في الآثار يدلّ على

١٠٣٤- الملل والنحل، الشهرستاني، الجزء الأول، ص ٨٣، ٨٤.

١٠٣٥- دفع شبهة التشبيه، عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٧٦، ص٦-٧.

١٠٣٦- أساس التقديس، فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٢١٥-٢١٦.

١٠٣٧- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميّة، الجزء 2، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٩١، ص٥٤.

١٠٣٨- التفسير الكبير، الإمام الفخر الرازي، الجزء ٩، ص ١٤١-١٤٢.

المؤثِّر دلالة ما»، وهو ما ذكره القرآن في عديد الآيات، مثل: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاختلاف اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاس وَمَا أَنزَلَ اللَّـهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن ماءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» [البقرة: ١٦٤]، وما نجده في الأدبيَّات اللَّاهوتيَّة مثل مقولة الأعرابيِّ الَّذي سُئِلَ: بِمَ عرفتَ ربَّك؟ فقال: «البَعرةُ تدلُّ على البعير، والأثر يدلّ على المسير، ليل داجٍ، ونهار ساجٍ، وسماء ذات أبراج، أفلا تدلُّ على الصَّانع الخبير؟!»، وهي إحدى صور براهين العناية والصُّنع والاختراع.

ولَمَّا كان طريق الوصول إلى الله في ذاته يبدأ بفهم الأسماء والصِّفات، فقد أسفر تباين محاولات فهم جانبي اللَّاهوتين السَّلبي والإثباتي معًا عن ظهور الفِرَق الإسلاميّة المختلفة، فكما قال الإمام عليٌّ: «القرآن كلام الله حقيقة بين دِفَّتَي المُصحف لا يَنطق وإنَّما يتكلَّم به الرِّجَال»؛ ذلك لأنَّ تصوُّر الفِرَق الإسلاميّة لمفهومَي «التَّنزيه» الَّذي هو هدف اللَّاهوت السَّلبي، و«الكمال» الَّذي هو منتهى اللَّاهوت الإثباتي قد اختلف باختلاف الأسس المعرفيَّة لكلِّ فرقة، فربطهما البعض بتجاوز العقل، وربطهما البعض بمنتهى العقل، وربطهما البعض بمنتهى الحسِّ، وهو ما رسم حدودًا مختلفة لمساحتَي اللَّاهوتين السَّلبي والإثباتي في تصوُّر كلِّ فرقة للإله.

يقول ابن تيميَّة: «إنَّ الكمال والنَّقص من الأمور النِّسبيَّة والمعاني الإضافيَّة فقد تكون الصِّفة كمالًا لذات ونقصًا لأخرى، وهذا نحو الأكل والشُّرب والنِّكاح: كمال للمخلوق نقص للخالق، وكذا التَّعاظم والتَّكبُّر والثَّناء على النَّفس: كمال للخالق نقص للمخلوق، وإذا كان الأمر كذلك فلعلَّ ما تذكرونه من صفات الكمال إنَّما يكون كمالًا بالنِّسبة إلى الشَّاهد ولا يلزم أن يكون كمالًا للغائب كما بيَّن، لاسيَّما مع تباين الذَّاتين... وهذا من العجب أنَّ مقدِّمة وقع عليها الإجماع هي منشأ الاختلاف والنِّزاع»[١٠٣٩]، فعلى سبيل المثال «قال الفضيل بن عيَّاض إذا قال لك الجهميُّ أنا أكفر بربٍّ يزول عن مكانه، فقل أنا أؤمن بربٍّ يفعل ما يشاء»[١٠٤٠]، فكلا الموقفَين ينطلقان من مقدِّمة التَّنزيه، لكن اختلفت النَّتيجة لاختلاف تصوُّر كيفيَّة التَّنزيه، وهو ما نجده أيضًا في ردِّ أحمد بن حنبل على الجهميَّة، فيقول: «قد أعظمتم على الله الفريَّة حين

١٠٣٩ - مجموع الفتاوى، ابن تيميّة، المجلد الثالث، (الجزء السادس - كتاب الأسماء والصِّفات - القسم الثاني)، ص٣٦.

١٠٤٠ - أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصِّفات والآيات المحكمات والمتشبهات، مرعي بن يوسف الحنبلي، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥، ص٦٣.

زعمتم أنّه لا يتكلّم فشبّهتموه بالأصنام الّتي تُعبَدُ من دون الله؛ لأنَّ الأصنام لا تتكلّم ولا تتحرَّك ولا تنعقد من مكان إلى مكان».

يُرجِع الرّازي الخلاف بين الفِرَق الإسلاميّة في مسألة الصِّفات إلى مقدِّمتَين؛ «إحداهما أنَّ الوحدة كمال والكثرة نقصان، فصارت هذه المقدِّمة داعية إلى المبالغة في التَّوحيد حتّى انتهى الأمر إلى نفي الصِّفات، والمقدِّمة الأخرى أنَّ الموجود الَّذي يكون قادرًا على المقدورات جميعها، عالِمًا بالمعلومات جميعها، حيًّا، حكيمًا، سميعًا، بصيرًا، لاشكَّ أنّه أكمل من الموجود الَّذي لا يكون قادرًا ولا عالِمًا ولا حيًّا، بل يكون شيئًا لا شعور له بشيء ممَّا صدر عنه، ولا قدرة له على الفعل والتَّرك، فصارت هذه المقدِّمة داعية للعقول إلى إثبات هذه الصِّفات، ولمَّا كانت ماهيَّات هذه الصِّفات مختلفة متغايرة وجب الاعتراف بالكثرة في صفات الله تعالى، ثمَّ وقعت العقول في الحيرة والدَّهشة بسبب تعارض هاتَين المقدِّمتَين ومقصود كلِّ واحد من الفريقَين إثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفي النُّقصان عنه، فالنَّافون حاولوا إثبات الكمال والوحدانيَّة، والمثبِتون حاولوا إثبات الكمال في الإلهيَّة، والأذكياء من العقلاء احتالوا في وجه التَّوفيق بين هاتين المقدِّمتَين»[1041].

وهو ما يظهر أيضًا في قضايا إشكاليَّة أخرى تعدَّدت مواقف الفِرَق الإسلاميّة منها، فيقول الرَّازيّ -على سبيل المثال-: «يُحكَى أنَّ الإمام أبا القاسم الأنصاريَّ سُئِلَ عن تكفير المعتزلة في هذه المسألة [تأويل آيات الختم على القلب]، فقال: لا؛ لأنَّهم نزَّهوه، فسُئِلَ عن أهل السُّنَّة، فقال: لا؛ لأنَّهم عظَّموه، والمعنى أنَّ كلا الفريقَين ما طلب إلَّا إثبات جلال الله وعلوّ كبريائه، إلَّا أنَّ أهل السُّنَّة وقع نظرهم على العظمة، فقالوا: ينبغي أن يكون هو الموجِد ولا موجِد سواه، والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة، فقالوا: لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح»[1042]، وهو سبب اختلاف المفسِّرين في تفسير سورة الإخلاص الَّتي نزلت ردًّا على سؤال المشركين واليهود للنَّبيِّ محمَّد بأن يصف ربَّه، فالبعض يرى أنَّها تقرِّر صفتَين إثباتيَّتَين وثلاث صفات سلبيَّة، فتقول: «قُلْ هُوَ اللَّـهُ أَحَدٌ. اللَّـهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»، في حين أنَّ البعض الآخر يردُّ الصِّفتَين الإثباتيتَين إلى صفتَين سلبيَّتَين، فيجعل سورة الإخلاص لاهوتًا سلبيًّا خالصاً.

١٠٤١- لوامع البيّنات، فخر الدين الرازي، المطبعة الشرفية، مصر، ١٣٢٣ هـ ص ١٦.

١٠٤٢- التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، الجزء ٢، ص ٥٨.

من ثَمَّ يقول المقريزيُّ: «صار للمسلمين في ذلك خمسة أقوال، أحدها: اعتقاد ما يفهم مثله من اللُّغة [التَّمثيل والتَّشبيه والتَّجسيم]، وثانيها: السُّكوت عنها مطلقًا [التَّفويض التَّامّ]، وثالثها: السُّكوت عنها بعد نفي إرادة الظَّاهر [التَّعطيل (نفي ظاهر المعنى) ثمَّ التَّفويض]، ورابعها: حملها على المجاز [التَّعطيل ثمَّ التَّأويل]، وخامسها: حملها على الاشتراك [إثباتها بما يليق بالله]»[١٠٤٣]، وهو ما انعكس على تباين فهمهم للأثر الشَّهير عن الإمام مالك في الصِّفات، فقد «روى الحافظ البيهقيُّ من طريق يحيى بن يحيى، قال: كنَّا عند مالك بن أنس فجاء رجل، فقال: يا أبا عبد الله، (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) [طه: ٥]، فكيف استوى؟ قال: فأطرق مالك رأسه حتّى علاه الرُّحَضَاء، ثمَّ قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسُّؤال عنه بدعة، وما أراك إلَّا مُبتَدِعًا، فأمرَ به أن يخرج»، فقد رأت كلّ فرقة في هذا الأثر دليلًا يدعم موقفها في مواجهة مواقف الفِرَق الأخرى، وهو موقفهم نفسه من قول الشَّافعيِّ: «آمنت بلا تشبيه، وصدقت بلا تمثيل، واتَّهمت نفسي في الإدراك، وأمسكت عن الخوض فيه كلَّ الإمساك».

تكرَّر الأمر نفسه في مقولات أخرى، مثل مقولة نعيم بن حمَّاد - شيخ البخاريِّ- الَّذي حُمِلَ إلى العراق في خلافة المعتصم وامتُحِنَ بخلق القرآن فلم يُجب وقُيِّدَ ومات في السِّجن، فقد قال: «من شبَّه الله بخلقه فقد كفر، ومن أنكر ما وصف به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف به نفسه ولا رسوله تشبيهًا»، والحقيقة أنَّ الفِرَق جميعها تُقِرُّ بهذا، حيث تثبت الصِّفات لفظًا (فلا ينكر أحد أنَّها ألفاظ القرآن)، ولكنَّها تختلف في المعنى المفهوم من هذا اللَّفظ، هل هو مُفوَّض، أم اشتراك جزئيٌّ، أم تأويل، أم إثبات حرفيٌّ باشتراك كليٍّ.

من ثَمَّ لم يكن مُستَغرَبًا أن تتباين المواقف في التَّيار الواحد، فعلى سبيل المثال يقول ابن تيميَّة: «ما زال في الحنبليَّة من يكون ميله إلى نوع من الإثبات الَّذي ينفيه طائفة أخر منهم ومنهم من يمسك عن النَّفي والإثبات جميعًا»[١٠٤٤]، فمن الطَّائفة الأولى القاضي أبو يعلى الحنبلي وابن تيميَّة، ومن الفئة الثَّانية ابن الجوزيِّ، ومن الفئة الثَّالثة نجد مرعي بن يوسف، ومن ثَمَّ كان اختلاف الثَّلاثة في فهم عبارات بعض السَّلف، مثل: «أمروها كما جاءت بلا

١٠٤٣- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تقي الدين المقريزي، الجزء الرابع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ ص ١٩٦.

١٠٤٤- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، المجلد الثاني، (الجزء الرابع - كتاب مفصل الاعتقاد)، ص ٣٨.

كيف»، فاستخدمها ابن تيميّة لإقرار موقفه [نفي المعنى الكلّيّ وإثبات المعنى الجزئيّ]، واستخدمها مرعي بن يوسف لإقرار موقفه [التّفويض]، فيقول: «مذهب السّلف هو عدم الخوض في مثل هذا، والسُّكوت عنه، وتفويض عِلمه إلى الله تعالى، قال ابن عبّاس: (هذا من المكتوم الّذي لا يُفَسَّر)... كان الزُّهريُّ ومالك والأوزاعيُّ وسفيان الثّوريُّ واللّيث بن سعد وابن المبارك وأحمد بن حنبل وإسحاق يقولون في المتشابه أمروها كما جاءت، وقال سفيان بن عُيَينة: كلُّ ما وَصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره قراءته والسُّكوت عنه، وليس لأحد أن يفسِّره إلّا الله ورسوله»[١٠٤٥].

بلغ الخلاف درجة أنَّ بعض الفقهاء ذهب إلى أنَّ كلَّ تأويل «يؤدِّي إلى تعظيم الله فهو جائز»، يقول مرعي بن يوسف الحنبليّ: «إنَّ كلَّ واحد يدَّعي أنَّ الحقّ بيده ويقيم الدَّليل عليه كما تقدَّم فنسكت نحن عن الخوض في ذلك، ولا نبحث في تحقيقه، فإنَّه بدعة ونفوِّض علمه إلى الله تعالى ولا نكفِّر أحدًا من أهل الفِرَق بما ذهب إليه واعتقده خصوصًا مع قيام الشُّبهة والدَّليل عنده»[١٠٤٦]، أدرك الغزاليُّ ذلك أيضًا، فقال: «أكثر هذه التَّخبُّطات إنَّما ثارت من جهل من طلبوا الحقائق من الألفاظ فتخبَّطوا فيها لتخبُّط اصطلاحات النَّاس في الألفاظ»، ومن ثَمَّ رأى ضرورة أن تتَّسع دائرة التَّأويل المقبول بحيث تشمل الاختلافات المحمودة بين الفِرَق الإسلاميَّة، فيقول في «فيصل التَّفرقة»:

«قد علمت اتِّفاق الفِرَق على هذه الدَّرجات الخمس في التَّأويل وأنَّ شيئًا في ذلك ليس من حيِّز التَّكذيب، واتَّفقوا أيضًا على أنَّ جواز ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة الظَّاهر، الأوّل هو الوجود الذَّاتيُّ [الوجود الخارجيُّ] فإنَّه إذا ثبت تضمّن الجميع، فإن تعذَّر فالوجود الحسِّيُّ [الوجود في الحسِّ لا في الخارج] فإنّه إذا ثبت تضمّن ما بعده، فإن تعذَّر فالوجود الخياليُّ [تمثيل في الخيال الدَّاخليّ] أو العقليّ [التَّأويل المعنويّ]، إن تعذَّر فالوجود الشَّبهيُّ المجازيُّ [تشبيهه بشيء آخر لاشتراكهما في صفة من الصِّفات] ولا رخصة للعدول عن درجةٍ إلى ما دونها إلَّا بضرورة البرهان، فيرجع الاختلاف على التَّحقيق إلى البراهين، إذ يقول الحنبليُّ: «لا برهان على استحالة اختصاص الباري بجهة فوق»، ويقول الأشعريُّ: «لا

١٠٤٥- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصِّفات والآيات المحكمات والمشتبهات، مرعي بن يوسف الحنبلي، ص٦١، ٦٢.

١٠٤٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ٦٩.

برهان على استحالة الرُّؤية»، وكأنَّ كلَّ واحد لا يرضى بما ذكره الخصم ولا يراه دليلًا قاطعًا، وكيفما كان فلا ينبغي أن يكفِّر كلُّ فريق خصمه، بأن يراه غالطًا في البرهان، نعم يجوز أن يسمِّيه ضالًّا أو مبتَدِعًا؛ أمَّا ضالًّا فمن حيث إنَّه ضلَّ عن الطَّريق عنده، وأمَّا مبتَدِعًا فمن حيث إنَّه ابتدع قولًا لم يعهد من السَّلف الصَّالح التَّصريح به».

على هذا الأساس قسَّم ابن رشد الشَّرع إلى ظاهر وباطن، ويرجع ورود الشَّرع على هذا الشَّكل إلى «اختلاف نظر النَّاس وتباين قرائحهم... فالظَّاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني الَّتي لا تنجلي إلا لأهل البرهان. وهذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة الَّتي ذكرها أبو حامد في كتاب التفرقة»[١٠٤٧]. من ثَمَّ ميَّز ابن رشد بين موقفين؛ موقف التفويض: حيث «لا يصرّح فيها بنفي ولا إثبات، ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) [الشورى: ١١]، ويُنهى عن هذا السُّؤال»[١٠٤٨]، وموقف التَّأويل: حيث «لم يمكن تعريف هذا المعنى للجمهور؛ ولذلك كان هذا التَّأويل خاصًّا بالعلماء، ولا يجوز أن يُجعَل من عقائد الشَّرع المشتركة للجميع». «فالتَّأويلات ليس ينبغي أن يُصرَّح بها للجمهور... وأمَّا المُصرَّح بهذه التَّأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه النَّاس إلى الكفر»[١٠٤٩].

هذه الدَّلالة المزدوجة للنَّصِّ أمر ضروريٌّ؛ لأنَّ مناط الحكم والقبول هنا هو المقدِّمات الذَّاتيَّة، «هكذا الأمر في الآراء مع الإنسان: أعني قد يكون رأي سُمًّا في حقِّ نوع من النَّاس، وغذاءً في حقِّ نوعٍ آخر، فمَن جعل الآراء كلَّها ملائمة لكلِّ نوع من أنواع النَّاس، بمنزلة من جعل الأشياء كلَّها أغذية للنَّاس جميعهم، ومَن منع النَّظر مُستأهلًا بمنزلة من جعل الأغذية كلَّها سمومًا للنَّاس جميعهم، وليس الأمر كذلك، بل فيها ما هو سمٌّ لنوع من النَّاس وغذاء لنوع آخر... فإفصاح من وقع له اليقين به، لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به، حرام لأنَّه كالقاتل له»[١٠٥٠]، وفي ذلك استشهد بأهل الصَّدر الأوَّل، «فقد نقل عنهم أنَّهم كانوا يرون أنَّ للشَّرع ظاهرًا وباطنًا، وأنَّه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العِلم به ولا يقدر على

١٠٤٧- كتاب فصل المقال، ابن رشد، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٣٣، ٣٤، ٤٦.

١٠٤٨- مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤، ١٣١-١٣٢.

١٠٤٩- كتاب فصل المقال، ابن رشد، ص ٥٩.

١٠٥٠- تهافت التهافت، ابن رشد، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠١٣، ص٢٣٧، ٢٤٠.

فهمه - مثل ما روى البخاريُّ عن عليٍّ رضي الله عنه أنَّه قال: (حدِّثوا النَّاس بما يعرفون، أتريدون أن يُكَذَّبَ الله ورسوله!)»[١٠٥١].

فإذا كانت الفِرَق الصِّفاتيَّة عدَّت المبالغة في النَّفي نتيجة للمبالغة في استخدام العقل، كوصف الغزاليّ أقوال المعتزلة بأنَّها: «أوهام جسَّمها المعتزلة وذلك لتحميلهم العقل أكثر من طاقته في هذه المسائل»، فإنَّ الفِرَق الأخرى عدَّت إثبات الصِّفات الخبريَّة على ظاهرها أحد إملاءات النَّزعة التَّجريبيَّة، يقول ابن سينا: «اعلم أنَّه قد يغلب على أوهام النَّاس أنَّ الموجود هو المحسوس، وأنَّ ما لا يناله الحسُّ بجوهره ففرض وجوده محال، وأنَّ ما لا يتخصَّص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظَّ له من الوجود»[١٠٥٢].

وهو ما ذهب إليه ابن الجوزيِّ الحنبليّ في نقده للمشبهة الحنابلة، فقال: «رأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوامِّ، فحملوا الصِّفات على مقتضى الحسِّ، ثمَّ يُرضون العوامَّ بقولهم: لا كما يعقل. وقد أخذوا بالظَّاهر في الأسماء والصِّفات، فسمُّوها بالصِّفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النَّقل ولا من العقل، ولم يلتفتوا إلى النُّصوص الصَّارفة عن الظَّواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى ولا إلى إلغاء ما يوجبه الظَّاهر من سمات الحدوث... ثمَّ يتحرَّجون من التَّشبيه ويأنفون من إضافته إليهم، ويقولون: نحن أهل السُّنَّة، وكلامهم صريح في التَّشبيه، وقد تبعهم خلق من العوامِّ، فقد نصحت التَّابع والمتبوع، فقلت لهم: يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل، وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل يقول وهو تحت السِّياط: (كيف أقول ما لم يُقَل)، ومن قال: استوى بذاته فقد أجراه مجرى الحسِّيَّات، وينبغي ألَّا يُهمَلَ ما يُثبَتُ به الأصل وهو العقل، فإنَّا به عرفنا الله تعالى، وحكمنا له بالقدم، فلو أنَّكم قلتم: نقرأ الأحاديث ونسكت، ما أنكر عليكم أحد، إنَّما حملكم إيَّاها على الظَّاهر قبيح»[١٠٥٣].

يؤكِّد ابن رشد على الرَّبط بين إدراك جمهور العوامِّ ومقتضى الحسِّ، فيقول: إنَّ «الجمهور يرون أنَّ الموجود هو المُتخَيَّل والمحسوس، وإنَّ ما ليس بمُتَخَيَّل ولا محسوس فهو عدم، فإذا قيل لهم: إنَّ هاهنا موجودًا ليس بجسم، ارتفع عنهم التَّخيُّل، فصار عندهم من قبيل المعدوم،

١٠٥١- كتاب فصل المقال، ابن رشد، ص ٣٥.

١٠٥٢- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، القسم الثالث - الإلهيات، ص ٧.

١٠٥٣- دفع شبهة التشبيه، عبد الرحمن بن الجوزي، ص ٦-٩.

ولاسيَّما إذا قيل: إنَّه لا خارج العالَم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل، ولهذا اعتقدت الطَّائفة الَّتي أثبتت الجسميَّة في الطَّائفة الَّتي نفتها عنه سبحانه أنَّه ملشية (لا شيء)، واعتقدت الَّتي نفتها في [الطَّائفة] المثبِتة أنَّها مُكثِرة»[1054]، ولهذا فإنَّ الشَّرع «اضطُرَّ إلى تفهيم النَّاس معانٍ في الباري بتمثيلها بالجوارح الإنسانيَّة»[1055]، «مع تعريفهم أنَّه لا يجانسه شيء من الموجودات المُتَخَيَّلة ولا يشبههه»[1056]، وهذا الأمر مُبرَّر براجماتيًّا، إذ «ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصِّفات، ما صرّح به الشَّرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل... لأنَّ المقصود الأوّل بالعِلم في حقِّ الجمهور إنَّما هو العمل، فما كان أنفع في العمل فهو أجدر، وأمَّا المقصود بالعِلم في حقِّ العلماء فهو الأمران جميعًا؛ أعني العِلم والعمل»[1057].

وهو أيضًا ما ذهب إليه الغزاليُّ، فقال إنَّ: اللَّاهوت السَّلبيَّ «يشوِّش قلوب أكثر الضُّعفاء ويوهم القول بالتَّعطيل، وذلك لعجزهم عن فهم هذا الكلام»[1058]؛ ذلك لأنَّ فهم معاني الأسماء والصِّفات الإلهيّة الإثباتية يستند إلى «التَّشبيه بما عرفناه من أنفسنا، فإنَّا عرفنا أنفسنا قادرين، عالِين، أحياء، متكلِّمين، ثمَّ سمعنا ذلك في أوصاف الله، وعرفناه بالدَّليل، [لكنَّ الحقيقة أنَّه] لا مناسبة بين البعيدَين... فكأنَّا إذا عرفنا أنَّ الله تعالى حيٌّ عالِمٌ قادر – فلم نعرف أوَّلًا إلَّا معنى أنفسنا، ولم نعرفه إلَّا بأنفسنا؛ إذ الأصمُّ لا يُتَصَوَّر أن يفهم معنى قولنا: إنَّ الله سميع، ولا الأكمه يفهم معنى قولنا: إنَّه بصير... فلا يمكنه أن يفهم شيئًا إلَّا إذا كان فيه ما يناسبه، فيعلم أوَّلًا ما هو متَّصِف به، ثمَّ يعلم غيره بالمقايسة إليه، فإذا كان الله تعالى وصف وخاصيَّة ليس فينا ما يناسبه ويشاركه في الاسم... لم يُتَصَوَّر فهمه البتَّة، فما عرف أحد إلَّا نفسه، ثمَّ قايس بين صفات الله تعالى وبين صفات نفسه، وتعالت صفات الله تعالى وتقدَّست عن أن تشبه صفاتنا، فتكون هذه المعرفة قاصرة يغلب عليها الإبهام والتَّشبيه، فينبغي أن يقترن بها المعرفة بنفي المشابهة أصلًا، وينفي أصل المناسبة مع المشاركة في الاسم»[1059].

١٠٥٤ – مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص ١٣٤.

١٠٥٥ – تهافت التهافت، ابن رشد، ص ٢٣٧.

١٠٥٦ – مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص ١٩٠.

١٠٥٧ – المَصْدَر السَّابِق، ص ١٢٣، ١٨٠.

١٠٥٨ – المقصد الأسنى، أبو حامد الغزالي، ص ٤٨.

١٠٥٩ – المقصد الأسنى، أبو حامد الغزالي، ص ٥٠-٥١.

هنا تظهر مركزيَّة اللَّاهوت السَّلبيِّ في الإسلام؛ ذلك لأنَّ «الوجود عند كلِّ مدرِك في بادئ رأيه أنَّه مُنحصِر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحقُّ من ورائه، ألا ترى الأصمَّ كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات... فلعلَّ هناك ضربًا من الإدراك غير مدركاتنا، لأنَّ إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق النَّاس، والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقًا من ذلك، والله من ورائهم محيط، فاتَّهم إدراكك ومدركاتك في الحصر»[١٠٦٠].

إذا نظرنا إلى حضور اللَّاهوت السَّلبيِّ عند كلِّ فرقة -ما وصفه الجوينيُّ بـ«مسلك النَّفي»[١٠٦١]- فسنجد أنَّ الإسماعيليَّة هم ذروته [من نفوا النَّفي والإثبات]، يليهم الجهميَّة [من نفوا الشَّيئيَّة فنفوا كلَّ صفات الإثبات]، يليهم الفلاسفة [من ردُّوا الإثبات إلى السَّلب]، يليهم المعتزلة وابن حزم والجعد بن درهم وعموم الشِّيعة والخوارج [من أثبتوا معاني بعض الصِّفات من دون تمايز أنطولوجيٍّ ومن دون اشتراك مع صفات خلقه]، يليهم الكلابيَّة والأشاعرة والماتريديَّة [من أثبتوا بعض الصِّفات بتمايز أنطولوجيٍّ جزئيٍّ ولكن من دون اشتراك في المعنى، وردُّوا بقيَّة الصِّفات إليها]، يليهم ابن تيميَّة وبعض الحنابلة [من أثبتوا الصِّفات بتمايز أنطولوجيٍّ وباشتراك جزئيٍّ في المعنى]، يليهم المُشَبِّهَة مثل هشام بن الحكم [من قالوا إنَّه جسم لا كالأجسام مثل الرُّواقيَّة]، يليهم في الأخير المُشَبِّهَة مثل مقاتل بن سليمان والجواربيِّ والجواليقيِّ[١٠٦٢] الَّذين يكاد ينعدم عندهم اللَّاهوت السَّلبيُّ تمامًا [من أثبتوا الصِّفات بتمايز أنطولوجيٍّ واشتراك شبه كلِّيٍّ في المعنى].

١٠٦٠- مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، الجزء الثاني، تحقيق: عبد الله الدرويش، دار يعرب، دمشق، ٢٠٠٤، ص٢٠٦، ٢٠٧.

١٠٦١- كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠١٦، ص١٠٧.

١٠٦٢- يقول الأشعري في «مقالات الإسلاميين» عن المشبهة: «قال داود الجواربي ومقاتل بن سليمان إن الله جسم وإنه جثة على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه، وحكي عن الجواربي أنه كان يقول: أجوف من فيه إلى صدره ومصمت ما سوى ذلك... وقال هشام بن سالم الجواليقي إن الله على صورة الإنسان وأنكر أن يكون لحماً ودماً وأنه نور ساطع يتلألأ بياضاً وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان سمعه غير بصره وكذلك سائر حواسه، له يد ورجل وأذن وعين وأنف وفم وأن له وفرة سوداء».

من ثَمَّ يمكن ربط مواقف الفِرَق الإسلاميّة المختلفة بما ترسمه من حدود للّاهوت السَّلبيِّ؛ فالتَّفويض هو لاهوت سلبيٌّ بلغ ذروته في الصَّمت، والتَّعطيل هو لاهوت سلبيٌّ بلغ درجة من العدم دفعت البعض لرفضه، والتَّشبيه هو لاهوت إثباتيٌّ بلغ حدًّا من التَّجسيم دفعت البعض إلى رفضه، وهكذا، فكان من الطَّبيعي أن يتَّهم أصحاب الكلام ابن تيميّة بالتَّجسيم، وأن يتَّهمهم هو بالتَّعطيل، وأن يقف الأشاعرة في المنتصف بينهما، يقول الغزاليُّ الأشعريُّ في «الاقتصاد في الاعتقاد»: «هؤلاء [المعتزلة] تغلغلوا في التَّنزية محترزين من التَّشبيه فأفرطوا، والحشويَّة أثبتوا الجهة احترازًا من التَّعطيل فشبَّهوا»، وكان من الطَّبيعي أيضًا أن ينتقد ابن رشد الفيلسوف الأشاعرة لأنَّهم بالغوا في الإثبات بالنِّسبة إليه عندما قالوا إنَّ الإله: «ذاتًا غير جسمانيَّة، ولا في جسم، حيَّة، عالِمة، مُريدة، قادرة، متكلِّمة، سميعة، بصيرة... إنسانًا أزليًّا في غير مادَّة»[١٠٦٣]، وأن يتَّهم الإسماعيليُّون أهل الكلام بالتَّجسيم، وأن يردَّ أصحاب الكلام على الفلاسفة والإسماعيليِّين بأنَّهم معطلة.

والحقيقة أنَّ الخلاف لم يكن له وجود قبل احتكاك اللَّاهوت الإسلامي بفلسفات أصحاب الدِّيانات الأخرى، وبخاصة المسيحيَّة؛ لأنَّه ليس له أيَّ معنى عمليٍّ أو تعبديٍّ على الإطلاق، فيروي الأشاعرة أنَّ مذهب السَّلف في الصِّفات تفويض المراد بها إلى الله، والسُّكوت عن فهمها، لكنَّ الحاجة إلى التَّأويل في زمن الحجَّاج مع العقائد الأخرى هو الَّذي فرض عليهم القول بالتَّأويل، وهو ما يلزم بيانه.

المسيح والقرآن

يقول قانون الإيمان المسيحيِّ أنَّه ظهر من الطَّبيعة الإلهيّة الواحدة ثلاثة أقانيم، فمن ناحية الطَّبيعة الإلهيَّة: فالآب هو الله، والابن هو الله، والرُّوح القُدُس الله، ولكن من ناحية الأقانيم: فالآب ليس الابن، والآب ليس الرُّوح القُدُس، والابن ليس الرُّوح القُدُس، فالآب غير مخلوق وغير مولود، والابن هو من الآب وحده، غير مخلوق ولكن مولود، والرُّوح القُدُس من الآب [ومن الابن أيضًا في الكاثوليكيَّة]، غير مخلوق وغير مولود ولكن مُنبثِق، ومن المنطقيِّ أن يرجع اختلاف الأقانيم إلى اختلاف ما في الصِّفات الميتافيزيقيَّة بين تلك الأقانيم، لكنَّ التَّناقض يظهر عند جمع الجانبَين معًا؛ لأنَّ أيَّ تحليل منطقيٍّ لعقيدة الثَّالوث سيستلزم

١٠٦٣ - تهافت التهافت، ابن رشد، ص ١٤١، ٢٨٠.

تقسيم الطَّبيعة الإلهيّة أو الجمع بين الأقانيم، أمّا القول بأنَّ الطَّبيعة الإلهيّة تظلُّ واحدة مع اختلاف الأقانيم، فهو تناقض.

لم يفهم المسلمون الثَّالوث المسيحيَّ بشكل صحيح، العلاقة المتناقضة منطقيًّا بين الأقانيم والجوهر، فعدُّوا أنَّ المسيحيَّة ترى العلاقة بينهما كعلاقة الموصوف بصفاته؛ أي علاقة الذَّات الإلهيّة بصفات ثلاث، وهي: الوجود (الآب)، والعِلم (المسيح الابن)، والحياة (الرُّوح القُدُس)، لهذا قال الرَّازيُّ في كتاب «الأربعين في أصول الدِّين»: «كفر النَّصارى لأجل أنَّهم أثبتوا صفاتٍ ثلاثة»، والأمر نفسه يذكره ابن رشد: «يقولون: إنَّ كلَّ واحد منها [الصِّفات] قائم بنفسه، فالآلهة كثيرة، وهذا قول النَّصارى الَّذين زعموا أنَّ الأقانيم ثلاثة: أقانيم الوجود والحياة والعِلم»[١٠٦٤]، ويقول الشَّهرستانيُّ: إنَّهم «أثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة، قالوا: الباري تعالى جوهر واحد، يعنون به القائم بالنَّفس، لا التَّحيُّز والحجميَّة، فهو واحد بالجوهريَّة، ثلاثة بالأقنوميَّة، ويعنون بالأقانيم الصِّفات، كالوجود، والحياة، والعِلم، وسمُّوها الآب، والابن، وروح القدس، وإنَّما العِلم تدرَّع وتجسَّد دون سائر الأقانيم»[١٠٦٥].

هنا تتَّضح العلاقة بين المسيح في التَّصوُّر المسيحيِّ وبين القرآن في التَّصوُّر الإسلاميِّ، فبالنِّسبة إلى العقيدة المسيحيَّة، المسيح هو كلمة الله القديمة غير المخلوقة، على الرغم من ظنِّ المسلمين أنَّ المسيحيِّين يعتقدون في صفة قديمة وليس في أقنوم نتيجة الخطأ في ترجمة اللُّوجوس إلى الكلمة من ناحية، ومخالفة الثَّالوث الأقنوميِّ لقانون عدم التَّناقض من النَّاحية الأخرى، ولهذا ظنَّ المعتزلة أنَّ الاعتقاد بالصِّفات القديمة تختلف نتائجه عن الاعتقاد في عقيدة الثَّالوث، فقد ظنُّوا أنَّ فصل الصِّفات عن الذَّات، يعني تشيُّؤها في صورة الأقانيم، ولمَّا كان فهمهم للأقانيم أنَّها آلهة، ظنُّوا أنَّ فصل الصِّفات عن الذَّات يعني تعدُّد الآلهة، ومن ثَمَّ احتجَّ الخليفة المأمون في رسالته الثَّالثة إلى حاكم بغداد- في أثناء حملته المناهضة للاعتقاد بقدم القرآن- بأنَّ أولئك الَّذين يعتقدون بقدم القرآن «ضاهوا قول النَّصارى في عيسى ابن مريم أنَّه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله»[١٠٦٦].

١٠٦٤- مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص١٦٦.

١٠٦٥- الملل والنحل، الشهرستاني، الجزء الأول، ص ١٨٦.

١٠٦٦- فلسفة المتكلمين، هاري ولفسون، المجلد الأول، المركز القومي للترجمة، مصر، ٢٠٠٩، ص ٣٤٥.

لكن الحقيقة أنَّ نقطة الاشتراك الوحيدة بين قول المسيحيِّين بقدم المسيح بوصفه كلمة الله وقول المسلمين بقدم القرآن بوصفه كلام الله هو أنَّ كليهما غير مخلوق، أمَّا عدا ذلك فلا اشتراك بينهما؛ لأنَّ كليهما يرفض تطبيق المبدأ الاعتزاليّ، «من أثبت معنى وصفة قديمة، فقد أثبت إلهَين»، على قوله، فالمسيحيِّون لا يعدُّون المسيح صفة أو إلهًا مستقلًّا عن الآب، والمسلمون القائلون بقدم القرآن لا يعدُّونه إلهًا أو أقنومًا، ومن ثَمَّ وجب على الفريقَين التَّمييز فقط بين كون المسيح كلمة الله وبين كون النُّصوص المقدَّسة كلام الله، حتّى لا يكون الكتاب المقدَّس أقنومًا تتمثَّل عبره الطَّبيعة الإلهيّة بالنِّسبة إلى المسيحيِّين، وحتَّى لا يكون المسيح قديمًا بالنِّسبة إلى المسلمين القائلين بقدم القرآن.

فمن ناحية يقول ابن تيميّة في «مجموع الفتاوى»: «سُمِّيَ عيسى صلى الله عليه وسلَّم كلمة، لأنَّه مفعول بالكلمة وكائن بالكلمة، وهذا الجواب [جواب ابن حنبل] عن سؤال الجهميَّة لَمَّا قالوا عيسى كلمة الله فهو مخلوق، والقرآن إذا كان كلام الله لم يكن إلَّا مخلوقًا، فإنَّ عيسى ليس نفس كلمة الله وإنَّما سُمِّيَ بذلك لأنَّه خُلِقَ بالكلمة على خلاف سنَّة المخلوقين، فخُرِقَت فيه العادة، وقيل له: كن، فكان، والقرآن نفس كلام الله»، فالمسيح هو كلمة الله لأنَّه مخلوق بوساطة الكلمة؛ أي: «كن فيكون»، فعيسى بالكلمة كان، وليس عيسى كلمة الله ذاتها بشكل مباشر مثل القرآن وفق رؤية ابن تيميَّة.

من النَّاحية الأخرى يقول يوحنَّا الدِّمشقيُّ: «إنَّني أعترف بأنَّ في الله كلمة واحدة أقنوميَّة غير مخلوقة، لكنَّني لا أدعو كتابي بجملته أقوالًا إلهيّة بل أفعالًا»[١٠٦٧]، وبذلك يكون قد اتَّبع تمييز المسيحيَّة الشَّرقيَّة بين الجوهر [المتمثِّل في المسيح] والعمليَّات [المتمثِّلة في الكتاب المقدَّس]، فيقول القدِيس باسيليوس الكبير في إحدى رسائله: «إذا قيل لي (هل تعبد ما تعرفه أو ما لا تعرفه؟)، وأجبت إنِّي أعبد ما أعرفه، فإنَّ الرَّدَّ على الفور سيكون (ما جوهر ما تعبده؟)، فإذا اعترفت بأنَّني أجهل الجوهر، سيُقَالُ لي (لذلك أنت تعبد ما لا تعرفه)... لكنَّ الَّذي ينكر معرفته بالجوهر الإلهيِّ لا يرى نفسه جاهلًا بالإله؛ لأنَّ فكرتنا عن الإله تمَّ جمعها من الصِّفات جميعها الَّتي أدركناها، ولكن إذا قيل لي مادام الإله بسيطاً، فكلُّ الصِّفات الَّتي أدركتها صفات في جوهره، فإنِّي أعدُّ هذا من السَّخافات الَّتي تنطوي على تناقضات لا حصر لها... فالعمليَّات الإلهيّة في العالَم

١٠٦٧ - المرطقة المائة، القديس يوحنا الدمشقي، منشورات النور، ١٩٩٧، ص ١٧-٧٢

متعدِّدة ولكن جوهره بسيط، فنقول إنَّنا نعرف إلهنا من عمليَّاته، ولكنَّنا لا نقترب من جوهره، فعمليَّاته تنزل إلينا، ولكن جوهره يظلُّ بعيدًا عنَّا»(١٠٦٨).

بذلك انتقل جدال علاقة الصِّفات بالذَّات والتَّمييز بين الجوهر والعمليَّات إلى الإسلام، في صورة عِلم الكلام، نتيجة اطِّلاع مؤسِّسي عِلم الكلام على الأدبيَّات المسيحيَّة الشَّرقيَّة، وهو ما يؤكِّد عليه ولفسون Wolfson بقوله: «جاءت التَّأثيرات المسيحيَّة على عِلم الكلام من المسيحيَّة اليونانيَّة لا من المسيحيَّة اللَّاتينيَّة»(١٠٦٩)، وهي النُّقطة الَّتي ذكرها موسى بن ميمون أيضًا: «كلُّ ما قالته فِرَق الإسلام في تلك المعاني المعتزلة منهم والأشعريَّة كلُّها آراء مبنيَّة على مقدِّمات، تلك المقدِّمات مأخوذة من كتب اليونانيِّين والسِّريانيِّين الَّذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقاويلهم»(١٠٧٠)، ويعزِّز ذلك ما نقله ابن كثير في البداية والنِّهاية عن ابن عساكر بأنَّ أوَّل من تكلَّم في الأسماء والصِّفات في الإسلام هو الجعد بن درهم الَّذي كان يعيش في دمشق في حيٍّ للنَّصارى بالقرب من الكنيسة، ومن ثَمَّ دعا الجعد إلى تنزيه الله عن الصِّفات الَّتي قد توحي بالتَّشبيه والتَّمثيل والتَّجسيم، حتَّى إنَّه قال بخلق القرآن، قبل أن يقتله والي الكوفة(١٠٧١).

وهو ما زاد عليه تلميذه الجهم بن صفوان، الَّذي تنسب إليه الجهميَّة، فكان يقول: «لا يجوز أن يُوصَف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأنَّ ذلك يقضي تشبيهًا، فنفى كونه حيًّا عالِمًا، وأثبت كونه: قادرًا فاعلًا، خالقًا؛ لأنَّه لا يوصف بشيء من خلقه بالقدرة، والفعل،

1068- Basil of Caesarea, Letters, 234

١٠٦٩ – فلسفة المتكلمين، هاري ولفسون، المجلد الأول، ص ٥٥.

١٠٧٠ – دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ص ١٨٠.

١٠٧١ – ينقل ابن كثير أن الجعد «قتله خَالِد بْن عَبْد اللهَّ القسري يوم الأضحى بالكوفة، وكان خَالِد واليًا عليها، أتي بِهِ فِي الوثاق حتّى صلى وخطب، ثمَّ قَالَ فِي آخر خطبته: انصرفوا وضحّوا، تقبل اللهَّ منا ومنكم، فإني أريد أن أضحي اليوم بالجعد بْن درهم، فإنه يَقُولُ: ما كلّم اللهَّ مُوسَى تكليمًا، ولا اتخذ إِبْرَاهِيم خليلًا، تعالى الله عمّا يَقُولُ الجعد بْن درهم علوًا كبيرًا، ثمَّ نزل وحزّ رأسه بيده بالسكين». لكن الحقيقة إن المشترك بين قتل بني أمية للجعد بن درهم، وغيلان الدمشقي، ومعبد الجهني هو قولهم بحرية الإرادة، في حين أن بني أمية برروا ملكهم العضوض بعقيدة الجبر. يقول القاضي عبد الجبار في «فضل الاعتزال»: «ثمَّ حدث رأي المجبرة من معاوية لمّا استولى على الأمر... فقال (لو لم يرني ربّي أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإياه، ولو كره الله ما نحن فيه لغيره)... فهذا الأمر الَّذي هو الجبر نشأ في بني أمية وملوكهم وظهر في أهل الشام ثمَّ بقي في العامة». انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤، ص ١٤٢-١٤٣.

والخلق»[1072]، ويورد الأشعريُّ في مقالات الإسلاميِّين أنَّ الجهم وصل إلى درجة أفلوطينيَّة في لاهوته السَّلبيِّ، فكان يقول: «لا أقول إنَّ الله سبحانه شيء لأنَّ ذلك تشبيه له بالأشياء»، فالله عنده هو مشيِّئ الأشياء، لأنَّه خالق كلِّ شيء.

المعتزلة

عمَّم المعتزلة الأطروحة الَّتي تُميِّز بين جوهر الله البسيط الواحد [الذَّات] وبين آثاره على التَّثليث ذاته بوصفه تعدُّدًا للصِّفات الأنطولوجيَّة كما فهمه المسلمون، ومن ثَمَّ حاولوا الحفاظ على وحدانيَّة الذَّات الإلهيّة وقدمها، من خلال قاعدتهم الشَّهيرة: «من أثبت معنى وصفة قديمة، فقد أثبت إلهَين»؛ لأنَّه لو كانت ذاته مركَّبة من صفات لتكوَّنت من كيانات أنطولوجيَّة متعدِّدة وقديمة؛ أي لتعدَّدت الآلهة، لأنَّه قديم إلَّا أن يكون إلهًا، ومن ثَمَّ كان مقتضى التَّوحيد عند المعتزلة نفي الصِّفات، لكن هذا لا يعني نفيها المطلق، وإنَّما يعني أنَّها ليست مغايرة لذاته، وليست معاني قائمة بالذَّات، بل هي عين الذَّات أنطولوجيًّا بشكل مجهول، ولا تثبت بشكل متمايز سوى إبستيمولوجيًّا؛ أي بوصفها آثار الله الَّتي تدركها عقولنا.

لكن اختلفت صياغتهم في نفي الصِّفات، فقال بعضهم: إنَّ الله «عالِم لا بعِلم، وقادر لا بقدرة، حيٌّ لا بحياة»[1073]؛ أي إنَّه عالم بذاته، لا بعِلم زائد على ذاته، وقال أبو عليٍّ الجبائيِّ: إنَّ الله «عالِم بذاته، قادر بذاته، حيٌّ بذاته»، وقال النَّظَّام: «إنَّ الله لم يزل عالِمًا حيًّا سميعًا بصيرًا قديمًا بنفسه [بذاته]، لا بعِلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم، وكذلك سائر صفات الذَّات»، وقال أبو هذيل: «إنَّ الله عالِم بعِلم وعِلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حيٌّ بحياة وحياته ذاته»[1074]، ونُسِبَت إليه صيغة أخرى، يقول فيها: «إنَّ عِلم الله هو الله، وكذلك قدرة الله هي الله»، ونُسِبَت إليه صيغة ثالثة، يقول فيها: «هو عالِم بعِلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حيٌّ بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزَّته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته»[1075]، وقيل إنَّ صيغة أبي هذيل تختلف عمَّا سبقها، «فالَّذين

١٠٧٢ – الملل والنحل، الشهرستاني، الجزء الأول، ص ٦٨.

١٠٧٣ – مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين، أبو الحسن علي الأشعري، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠، ص٢٢٥.

١٠٧٤ – الملل والنحل، الشهرستاني، الجزء الأول، ص ٤٣.

١٠٧٥ – مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين، أبو الحسن علي الأشعري، ص ٢٢٥.

قالوا إنَّ الله عالِمٌ بذاته قد نفوا الصِّفة [وأثبتوا الذَّات]، أمَّا أبو الهذيل فإنَّه أثبت صفة هي بعينها ذات»، والحقيقة أنَّه لا فرق.

ثُمَّ ظهرت لديهم أطروحة أخرى مشابهة، وهي أطروحة الأحوال الَّتي قال بها أبو هاشم بن الجبائيّ، والحال هو: «كلُّ صفة لموجود لا تتَّصف بالوجود فهي حال»، يقول الشَّهرستانيُّ مبيِّنًا معنى الأحوال: «وعند أبي هاشم: هو عالِمٌ لذاته، بمعنى أنَّه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتًا موجودًا، وإنَّما تُعلَم الصِّفة على الذَّات لا بانفرادها، فأثبت أحوالًا هي صفات لا موجودة، ولا معدومة، ولا معلومة، ولا مجهولة؛ أي هي على حيالها لا تعرف كذلك، بل مع الذَّات»[١٠٧٦]، فالأحوال «لا هي هو ولا هي غيره»، فإنها شروط تمكين الإدراك الإبستيمولوجيِّ لوجود معنى الصِّفة في الذَّات، والَّتي على الرغم من أنَّها لا تنفكُّ عن الذَّات إلَّا أنَّ عدم الانفكاك هنا يظلُّ إبستيمولوجيًّا لا أنطولوجيًّا.

من ثَمَّ اختلف هذا الموقف عن الموقف الآخر للمعتزلة، الَّذي مفاده أنَّ الصِّفات الإبستيمولوجيَّة مُعَلَّلَة بوجود المعاني في الذَّات؛ أي إنَّ الإبستيمولوجيَّ مُعلَّل بالأنطولوجيِّ بصرف النَّظر عن الكيفيَّة الَّتي يكون هذا الأنطولوجيُّ عليها في الذَّات الواحدة، أمَّا أطروحة الأحوال فهي تضع المعنى أيضًا في المجال الإبستيمولوجيِّ؛ لأنَّ الله لا يشارك مخلوقاته معاني الصِّفات، وإنَّما تشترك جميع الأحكام العقليَّة في وجود شروط تمكينيَّة إبستيمولوجيًّا لها بصرف النَّظر عن كيفيَّة نشوئها من الموضوع [الذَّات الأنطولوجيَّة]، واختلاف ذلك من موضوع إلى آخر، ولهذا انتقد الكثيرون أطروحة الأحوال لأنَّها بصريح العبارة مجرَّد تصوُّرات عقليَّة في الأذهان لا في الأعيان، كما انتقدها الشَّهرستانيُّ لأنَّها «لا موجودة ولا معدومة»، وهو ما عدَّه «تناقضًا واستحالة»؛ لأنَّ «إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم، إثبات واسطة بين الوجود والعدم، والإثبات والنَّفي، وذلك محال»، لكنَّ الحقيقة أنَّه لا تناقض هنا؛ لأنَّ نوع الموجود [الإبستيمولوجيِّ في العقل]، ليس من نوع المعدوم نفسه [الأنطولوجيِّ في الذَّات].

فالأسماء والصِّفات الإلهيّة لا تدلُّ على المعاني المُشتقَّة منها لغويًّا، وإنَّما تشير إلى الذَّات الإلهيّة الواحدة، ممَّا يجعلها متطابقة أنطولوجيًّا، ومتمايزة إبستيمولوجيًّا باختلاف الجوانب المعرفيَّة الَّتي تظهر لعقولنا من الذَّات الواحدة، ومن ثَمَّ يمكن القول: إنَّ الله أنطولوجيًّا عالِمٌ بقادريَّته ويقدر

١٠٧٦- الملل والنحل، الشهرستاني، الجزء الأول، ص ٦٤.

بعالميَّته؛ لأنَّ كلَّ صفاته هي ذاته الواحدة، وبهذا تكون الصِّفات لغويًّا مجرَّد أقوال [معانٍ لغويَّة غير متمايزة في الذَّات أنطولوجيًّا]، ولهذا قال القرطبيُّ في تفسيره: إنَّ «الله في الأزل بلا اسم ولا صفة، فلمَّا خلق الخلق جعلوا له أسماء وصفات [إبستيمولوجيَّة]، فإذا أفناهم بقي بلا اسم ولا صفة [إبستيمولوجيَّة]، وهذا قول المعتزلة، وهو خلاف ما أجمعت عليه الأمَّة». وقال بعض المعتزلة: إنَّما اختلفت الأسماء والصِّفات لاختلاف المعلوم والمقدور [الصِّفات الإبستيمولوجيَّة]، لا لاختلافٍ فيه [أنطولوجيًّا]، ولهذا قال عبَّاد بن سليمان: «خطأ أن يُقَالَ له عِلم وأنَّه ذو عِلم، وأنَّه عالِمٌ بعِلم [من النَّاحية الأنطولوجيَّة]، فإذا قيل له: تقول إنَّه لا عِلم لله، قال: خطأ أن يُقَالَ لا عِلم له [من النَّاحية الأبستيمولوجيَّة]، وكذلك في سائر ما سُمِّيَ به الباريء»، ولهذا أيضًا ردَّ أبو الهذيل عمَّن يقول بأنَّ العِلم هو القدرة بقوله: «خطأ أن يُقَالَ هو القدرة [من النَّاحية الأبستيمولوجيَّة]، وخطأ أن يُقَالَ هو غير القدرة [من النَّاحية الأنطولوجيَّة]»[١٠٧٧].

أمَّا من أراد من المعتزلة الحفاظ على وحدة تصوُّرَيه الإبستيمولوجيِّ والميتافيزيقيِّ فقد سلك منحى اللَّاهوت السَّلبيِّ في فهم الصِّفات الإثباتية بحيث تكون نفياً لصفات النَّقص الَّتي لا تليق بالذَّات الإلهيَّة، وبهذا تنتفي مقولة القرطبيِّ السَّابق ذكرها، ولهذا قال الأشعريُّ: «وقال النَّظَّام وأكثر المعتزلة... إنَّ الله لم يزل سميعًا بصيرًا» لأنَّه -وفقًا للنَّظَّام- «أنَّ الصِّفات للذَّات إنَّما اختلفت لاختلاف ما ينفي عنه من العجز والموت وسائر المتضادَّات من العمى والصَّمم وغير ذلك لا لاختلاف ذلك في نفسه»، ومن ثَمَّ فقد رأى أنَّ إثبات معنى الصِّفة في الذَّات يشمل نفي نقيضها، فقال: «إنَّ معنى قولي عالِمٌ إثبات عِلم هو الله وأنفي عن الله جهلًا، فكذلك يقول في سمعه وبصره، وإنَّ معنى قولي سميع أنِّي أثبت سمعًا هو الله وأنفي عن الله الصَّمم، وإنَّ معنى قولي بصير أنِّي أثبت بصرًا هو الله وأنفي عن الله العمى»، وقال أيضًا: «معنى قولي عالِمٌ إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حيٌّ إثبات ذاته ونفي الموت عنه، وكذلك قوله في سائر صفات الذَّات على هذا التَّرتيب».

هكذا تتمايز الصِّفات أنطولوجيًّا جزئيًّا وبشكل لا يتناقض مع وحدة الذَّات الإلهيَّة، فتنتفي أيضًا العبارات مثل كون الله عالِمٌ بقادريَّته ويقدر بعالميَّته «لاختلاف الأشياء المتضادَّات المنفيَّة عنه من الجهل والعجز والموت، فلم يجب أن يكون معنى عالِمٍ معنى قادر، ولا معنى عالِمٍ معنى حيٌّ».

١٠٧٧ - مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين، أبو الحسن علي الأشعري، ص ٢٣٦.

وقد ذهب بعضهم إلى أنَّ إثبات الصِّفة هو نفي تشبيهها بكيفيَّة تجسُّد تلك الصِّفة في الأشياء، فقد قال أبو الحسين الصَّالحيُّ: «معنى قولي إنَّ الله عالِمٌ لا كالعلماء، قادر لا كالقادرين، حيٌّ لا كالأحياء، إنَّه شيء لا كالأشياء»، أمَّا البعض الآخر، الأكثر تأثُّرًا باللَّاهوت السَّلبيِّ الجهميِّ، فقد قالوا بأنَّ معنى إثبات الصِّفة هو نفي نقيضها فحسب، فقد قال ضرار بن عمرو: «معنى أنَّ الله عالِمٌ أنَّه ليس بجاهل، ومعنى أنَّه قادر أنَّه ليس بعاجز، ومعنى أنَّه حيٌّ أنَّه ليس بميِّت»، وذهب ضرار إلى القول بأنَّ: «لله سبحانه ماهيَّة لا يعلمها إلَّا هو»، وبذلك نفى أيَّ إمكانيَّة لوجود لاهوت إثباتي قد يعلمه العبَّاد، وهو ما خالفه فيه المعتزلة وفق قول الأشعريِّ: «قالوا: اعتقاد ذلك في الله - سبحانه! - خطأ وباطل».

وبما أنَّ التَّنزيه كان مركزيًّا في توحيد المعتزلة فإنَّ شرح الأشعريِّ لعقيدة التَّوحيد عندهم يكاد يكون لاهوتًا سلبيًّا خالصًا، فيقول: «أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالنَّاس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحلّ به العاهات وكل ما خطر بالبال وتصوّر بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أولًا سابقًا متقدمًا للمحدثات موجودًا قبل المخلوقات، ولم يزل عالمًا قادرًا حيًا ولا يزال كذلك لا تراه العيون ولا تُدركه الأبصار ولا تُحيط به الأوهام ولا يُسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حيّ لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ولا وزير له في سلطانه ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، لا يجوز عليه اجترار المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى

والآلام، ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدّس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء»[1078].

أمّا عن النتائج اللّاهوتية لهذه الأطروحة فكان أهمها قولهم بخلق القرآن؛ فبما أنّ الكلام حروف متتابعة وكلمات مركبة وأصوات مقطعة، فهو ليس قديمًا، وإنما هو صفة فعل عند المعتزلة. فيصبح المقصود من «كلام الله» إضافة مخلوق إلى خالقه لا إضافة صفة إلى موصوفها، فيكون كلام الله مخلوق حادث. وقالوا إن الله كلّم موسى عليه السلام بكلام أحدثه في الشجرة. وبالنسبة إلى الصفات الخبرية فقد أجمع المعتزلة على تأويلها تنزيهًا لله؛ ففسّروا الاستواء في قوله «الرحمن على العرش استوى»، بمعنى الاستيلاء والغلبة على العالم، وفسّروا اليد في قوله «يد الله فوق أيديهم»، بمعنى القوة والنعمة، وفسّروا العين في قوله «تجري بأعيننا»، بالعلم، وفسّروا الوجه في قوله «كل شيء هالك إلا وجهه»، بمعنى ذات الله، وفسّروا المجيء في قوله «وجاء ربك»، بمعنى ميعاد ربك. كما نفوا رؤية الله في الدنيا والآخرة، فكان تأويلهم للرؤية في الآية «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» [القيامة: ٢٣] أنها بمعنى الانتظار، مثل قوله تعالى «فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ» [النمل: ٣٥].

لكن المعتزلة واجهوا صعوبة في التعامل مع صفة الإرادة الإلهيّة وحريتها. فبما أن الأصل الثاني عندهم هو العدل [إن الله لا يفعل القبيح]، وبما أن معيار الحسن والقبح عندهم هو العقل، فقد أصبح يلزم على الله عندهم أمورًا معينة، كما أصبحت كلّ أفعال الله الحكيم لها أغراض، لأنه إذا انتفى كونها لغرض أصبحت عبثًا، وهو ما لا يجوز في حقّ الله تعالى، فأوجبوا عليه فعل الأصلح وقيّدوا حرية الإرادة الإلهيّة بلوازم العقل باعتبار أن كلّ ما هو خلاف العقل قبيح، وكل ما هو قبيح نقص، و«لا يجوز النقص على الباري»، وهو ما استلزم أيضًا عندهم حرية الإنسان وقدرته على خلق أفعاله طالما أن هناك تكليف وحساب.

في الأخير، نجد أن العقل المعتزلي في لاهوته التنزيهي وصل إلى ذات إلهيّة غير معقولة أنطولوجيًا، فلا تمايز في صفاتها في ذاتها، ومعقولة ابستيمولوجيًا، فتتمايز إدراكاتنا لها. وإنهم في مسلكهم لصياغة ذلك بشكل متسق وجدوا صعوبة كبيرة في استخدام اللّاهوت الإثباتي، فاستعاضوا عنه باللّاهوت السّلبي الّذي مكنهم من الردّ على عدة اتهامات وجهها خصومهم

١٠٧٨ – مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين، أبو الحسن علي الأشعري، ص ٢١٦.

إليهم. لكن محاولاتهم لوضع تصوّر معقول لله عبر اللّاهوت الإثباتي دفعتهم إلى تقييد إرادة الإله بإملاءات العقل وما يستحسنه بوصفه الأصلح، وهو ما يتناقض مع كون الإله العلّة الأولى الّتي لا يحدّها حدّ. فكانت النتيجة هي تناقض داخلي سيكشف عنه الأشعري لاحقًا. وإذا كان ضرار أقرب المعتزلة إلى اللّاهوت السّلبي، فإن عمومهم ليسوا معطلة لمعاني الصِّفات في ذاتها كما يتهمهم الصِّفاتية، وإنما معطلة لتمايز الصِّفات أنطولوجيًا في ضوء وحدة الذّات منعًا لتعدد القدماء وفقًا لمبدأهم. فكل تمايز صفاتي هو مجرد إدراك إبستيمولوجي لغوي، لا حقيقة أنطولوجية قائمة.

الأشاعرة

كان أبو الحسن الأشعري تلميذًا لأبي علي الجبائي شيخ المعتزلة، ثمَّ ترك المعتزلة وأسس مذهبه الخاص بسبب اختلافهما على إلزام الإله بفعل الأصلح(١٠٧٩). وقد وافقت أقواله أقوال عبد الله بن كلاب أحد آباء علم الكلام الإسلامي المبكر، فينقل عنه في «مقالات الإسلاميين» قوله: «إن أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره، وإنها قائمة بالله... وإن العلم لا هو القدرة ولا غيرها، وكذلك كلّ صفة من صفات الذّات لا هي الصفة الأخرى ولا غيره». ومن ثَمَّ جمع في طريقته بين إثبات صفات متعددة قائمة في الذّات ومتمايزة أنطولوجيًا، وبين نفي وجودها بشكل مستقل عن الذّات لأن الصِّفات في الوقت نفسه أيضًا زائدة على الذّات. فامتنع تعدد الآلهة بوصفهم قدماء مستقلين عن الذّات، لأن الصِّفات لا هي الذّات ولا هي غير الذّات. فكانت أطروحة الأشاعرة وفق الشهرستاني، «الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حيّ بحياة، مريد بإرادة، متكلّم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر. هذه الصِّفات أزليّة

١٠٧٩- يقال إن أبا الحسن سأل أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة: أحدهم كان مؤمنًا برًا تقيًا، والثاني كان كافرًا فاسقًا شقيًا، والثالث كان صغيرًا، ماتوا، فكيف حالهم، فقال الجبائي: أمّا الزاهد ففي الدرجات، وأمّا الكافر ففي الدركات، وأمّا الصغير فمن أهل السلامة، فقال الأشعري: إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له، فقال الجبائي: لا، لأنه يقال له: إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة، وليس لك تلك الطاعات، فقال الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة، فقال الجبائي: يقول الباري جلّ وعلا: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقًا للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك، فقال الأشعري: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين، كما علمتَ حاله فقد علمتَ حالي، فلمَ راعيت مصلحته دوني، فقال الجبائي للأشعري: إنك لمجنون، فقال لا بل وقف حمار الشيخ في العقبة، فانقطع الجبائي.

[قديمة] قائمة بذاته تعالى، لا يقال: هي هو، ولا هي غيره، ولا: لا هو، ولا: لا غيره»[١٠٨٠]، ولكن «علمًا لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر وسمعًا لا كالأسماع وبصرًا لا كالأبصار».

لكن الجدير بالملاحظة هو أن الصيغة الأشعرية الَّتي تقول إن الصفة «لا يقال: هي هو، ولا هي غيره» مطابقة لوصف الأحوال الاعتزالية عند أبي هشام الَّتي تقول إن الأحوال «لا هي هو، ولا هي غيره»، مع إبدال الصفة حالًا، والحال صفة، ولكن يظلّ الفرق الجوهري هو أن الصفة موجودة أنطولوجيًا والحال موجود إبستيمولوجيًا كإدراك عقلي. وفي حين أن المعتزلة يميّزون بشكل قاطع بين الجانبين الإبستيمولوجي والأنطولوجي، فإن الأشاعرة يقولون بتطابقهما جزئيًا، ولهذا تصبح أطروحتهم تناقضًا منطقيًا. ومن ثَمَّ يمكن القول إن الأشاعرة حاولوا اتخاذ موقف وسط بين وحدة الجانبين الإبستيمولوجي والأنطولوجي عند الصِّفاتية، وبين تمايزهما عند المعتزلة. وهو الموقف نفسه الَّذي اتبعوه في سائر الصِّفات.

فعلى سبيل المثال في قضية الكلام، يقول ابن تيميّة في «مجموع الفتاوى» إن ابن كلاب «هو أول من قال في الإسلام: إن معنى القرآن كلام الله [النفسي القديم]، وحروفه [المنطوقة المحدثة] ليست كلام الله. فأخذ بنصف قول المعتزلة ونصف قول أهل السنة والجماعة». أمّا بقية الصِّفات المعنوية، وتحديدًا الصِّفات الاختيارية، فإن الكلابية والأشاعرة لا يثبتون معانيها المباشرة، لأن مذهبهم قائم على نفي حلول الحوادث بالله، ومن ثَمَّ يردونها إلى أحد الصِّفات الذَّاتية السبعة، مثل معنى صفة الرحمة الَّتي يقولون إنها إرادة ترك العقوبة، ويكون معنى صفة الغضب إرادة العقوبة، وهكذا إلى بقية الصِّفات.

أمّا الصِّفات الخبرية، فقد وافق متقدّمي الأشاعرة قول الكلابية في بعضها، فقد قال ابن كلاب «في الوجه والعين واليدين أنها صفات لله لا هي الله ولا هي غيره، كما قال في العلم والقدرة، غير أنه ثبت هذا خبرًا»، فأثبتها الباقلاني والأشعري في أحد قوليه. أمّا متأخريهم فقد لجأوا إلى تأويلها[١٠٨١]،

١٠٨٠ – الملل والنحل، الشهرستاني، الجزء الأول، ص ٧٦.

١٠٨١ – يقول الباقلاني في كتاب «الإنصاف»: «نصّ تعالى على إثبات أسمائه وصفات ذاته، وأخبر أنه ذو الوجه الباقي بعد تقضي الماضيات... واليدين اللتين نطق بإثباتها له القرآن... وإنها ليستا بجارحتين، ولا ذوي صورة وهيئة، والعينين اللتين أفصح بإثباتها من صفاته القرآن، وتواترت بذلك أخبار الرسول عليه السلام،... وإن عينه ليست بحاسة من الحواس، ولا تشبه الجوارح والأجناس». ومن ثَمَّ رفض تأويل اليدين بالقدرة أو بالنعمة، فيقول: «يقال لهم: هذا باطل، لأنه قوله: (بيدي) يقتضي إثبات يدين هما صفة له، فلو كان المراد بهما القدرة، لوجب أن يكون له قدرتان، وأنتم فلا تزعمون أن للباري سبحانه قدرة واحدة، فكيف يجوز أن تثبتوا له قدرتين؟ وقد أجمع المسلمون، من

فأصبحت اليدين القدرة، والعينين البصر، والوجه الوجود، والاستواء على العرش القهر والاستيلاء، على الرغم من إقرارهم بأن ذلك مخالف لموقف السلف المفوض لها. لكن الحاجة إلى التَّأويل في زمن الحجاج مع العقائد الأخرى هو الَّذي فرض عليهم ذلك، فيقول ابن حجر: «أكثر السلف لعدم ظهور أهل البدع في أزمنتهم يفوضون علمها إلى الله تعالى مع تنزيهه سبحانه عن ظاهرها الَّذي لا يليق بجلال ذاته، وأكثر الخلف يؤولونها بحملها على محامل تليق بذلك الجلال الأقدس والكمال الأنفس، لاضطرارهم إلى ذلك لكثرة أهل الزيغ والبدع في أزمنتهم»[١٠٨٢]، ولهذا قيل: إنّ «طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم».

لكن في النصوص الخبرية الَّتي ليس بوسع العقل إثباتها ولا يوجد تأويل مقبول لها، مثل آية الرؤية، فإن الأشاعرة أثبتوها نصًا، يقول الرازي «اعلم أن الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسألة هذا الَّذي أوردناه، وأوردنا عليه هذه الأسئلة، واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها. إذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي، وهو ألا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث»[١٠٨٣].

من ثَمَّ تناقصت مساحة اللّاهوت السَّلبي عند الأشاعرة مقارنة بالمعتزلة، لكنه ظل حاضرًا من خلال قاعدتهم الأساسية: إن الله مخالف للحوادث، وقد قيل في شرح ذلك «المخالفة عبارة عن سلب الجرميّة والعرضيّة والكليّة والجزئيّة ولوازمها عنه تعالى، فلازم الجرميّة التحيّز، ولازم العرضيّة القيام بالغير، ولازم الكليّة الكبر، ولازم الجزئيّة الصغر، إلى غير ذلك، فإذا ألقى الشيطان في ذهنك أنه إذا لم يكن المولى جرمًا، ولا عرضًا، ولا كلًا، ولا جزءًا، فما حقيقته؟ فقل في ردّ ذلك: لا يعلم الله إلا الله»[١٠٨٤]. يقول الجويني «من انتهض لطلب مدبره، فإن اطمأن إلى وجده انتهى إليه فكره فهو مشبه، وإن اطمأن إلى النفي المحض فهو معطل، وإن

مثبتي الصِّفات والنافين لها على أنه لا يجوز أن يكون له تعالى قدرتان، فبطل ما قلتم، وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين؛ لأن نعم الله تعالى على آدم وعلى غيره لا تحصى». أمّا متأخري الأشاعرة مثل الجويني والغزالي فقد لجأوا إلى التأويل، فعلى سبيل المثال، يقول الجويني: «ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للربّ تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل والَّذي يصحّ عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود» [الإرشاد، ص ٦٧].

١٠٨٢ – مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن سلطان محمد القاري، الجزء الأول، دار الفكر، لبنان، ٢٠٠٢، ص١٦٢.

١٠٨٣ – الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٢٧٧.

١٠٨٤ – تحفة المريد في شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم بن محمد بن أحمد البيجوري، دار الكتب العلمية، ٢٠١٦، ص٦٨.

قطع بموجود واعترف بالعجز عن درك حقيقته فهو موحد[١٠٨٥]، وهو معنى قول الصديق رضي الله عنه، إذ قال: (العجز عن درك الإدراك إدراك)، فإن قيل فغايتكم إذا حيرة ودهشة، قلنا: العقول عاجزة عن درك الحقيقة قاطعة بالوجود المنزّه عن صفات الافتقار»[١٠٨٦].

كما يظهر اللّاهوت السَّلبي عند الأشاعرة في نفيهم لوجود ما قد يقيّد الإرادة الإلهيّة [القدرة]، حتّى العقل الّذي قال به المعتزلة، ومن ثَمَّ فإنه لا يجب على الله شيئًا، «لأنه الآمر»، والقادر، والفعّال لما يريد، والخالق الوحيد، وهي أخصّ صفات الله، ومن ثَمَّ تكون إرادة الله مجهولة وحدود قدرته مجهولة، فرفضوا شيئية المعدوم الّتي قال بها المعتزلة [نقلًا عن العقل الأفلوطيني من خلال الفلاسفة]، لأنها في نظر الأشاعرة تضع حدًا على قدرة الخلق الإلهي عبر استلزامها نوعًا من القدم للجزئيات [قدم العالم].

وهكذا حرروا إرادة الإله تمامًا، فأصبحت أوامر الإله وأفعاله غير معللة بغرض[١٠٨٧]. يقول الآمدي: «القاعدة الثانية في نفي الغرض والمقصود عن أفعال واجب الوجود: مذهب أهل الحقّ أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقّف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشرّ ونفع وضرّ لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل، بل الخلق، وأن لا خلق له جائزان وهما بالنسبة إليه سيان»[١٠٨٨]. ومن ثَمَّ نفوا التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة، وقالوا بنظرية الأمر الإلهي في الأخلاق لأن «العقل لا يدلّ على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشَّرع وموجب السمع»[١٠٨٩]. لكن تصورهم هذا عرّضهم لمشكلتين؛ اتهام إلههم بالعبثية، وقولهم بنفي الحتمية السببية وجواز خوارق الطبيعة، لأن العلاقات السببية عادات وليست ضرورات. والجدير بالذكر أن ذلك علّة شك هيوم.

١٠٨٥- تنسب هذه العبارة عادة إلى الشافعي.

١٠٨٦- العقيدة النظامية، أبي المعالي الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٩٩٣، ص٢٣.

١٠٨٧- ظهر هذا الخلاف بشكل مشابه في التراث المسيحي بين السكولائين الأرسطيين وبين الاسمانيين في العصور الوسطى، أو بين الرشديين وأتباع توما الأكويني وبين أتباع ويليام الأوكامي، فقد ذهب السكولائين إلى تقييد أفعال الإله بالعقل، في حين اعتبر الاسمانيين أن ذلك تقييد لإرادة الإله الحرة وقدرته المطلقة، ومن ثَمَّ لم يقيدوا إرادة الإله بشيء، حتّى إن الأوكامي قال بقدرة الله على فعل اللامعقول الّذي كان سيصبح هو المعقول، مثل «إرسال ابنه المسيح المخلص على هيئة حمار أو حجر»، أو قدرته على فعل اللاخير والّذي كان سيصبح هو الخير الملزم أخلاقيًا، فجميعها

محض اختيارات للإرادة الإلهية. كما ظهر أيضًا هذا الخلاف بشكل مشابه بين ابن رشد من ناحية وبين ابن حزم وأهل الكلام من الناحية الأخرى في جدالهم حول الضرورة العقلية. ولابن حزم نص يكاد يتطابق مع قول ويليام الأوكامي، فيقول: «إن الله عزّ وجلّ قادر على أن ينسخ التوحيد وعلى أن يأمر بالتثنية والتثليث وعبادة الأوثان، وأنه تعالى لو فعل ذلك لكان حكمة وعدلًا وحقًا ولكان التوحيد كفرًا وظلمًا وعبثًا، ولكنه تعالى لا يفعل ذلك أبدًا لأنه قد أخبرنا ألا يحيل دينه الَّذي أمرنا به» [الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الرابع، ص ٧٣].

وعلى الرغم من أن ابن حزم يخالف الأشاعرة في تصورهم للسببية الطبيعية، حيث يرى أن «كل هَذِه الطبائع والعادات مخلوقة خلقهَا الله عزّ وجلّ فرتب الطبيعة على أنَّهَا لَا تستحيل أبدًا ولا يُمكن تبدلها عِنْد كل ذِي عقل». [الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثالث، ص ١٨٥]. إلا أنه أيضًا خالف ابن رشد وأرسطو في كون الضرورة الطبيعية ضرورة عقلية، فاعتبرها مجرد اختيار إلهي يتغير في حالة المعجزات المنصوص عليها فحسب، ولهذا قال ابن رشد: «العقل ليس بجائز فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة، كما توهم ذلك ابن حزم» [تهافت التهافت، ص ٣٦٥]. فالعقل يقضي قضاء كلياً وباتاً على أن طبائع الأشياء وعلاقاتها السببية الطبيعية المتبادلة لا يمكن أن تتغير، ومن ثَمَّ فالعلاقات الطبيعية ضرورة عقلية، هذا رغم إقراره أن تغيرها ليس بمحال منطقيًا. يرى ابن رشد أنه لا مكان للمعجزات في عالمنا باعتبارها خرقًا للطبيعة الضرورية، أي خرقًا للعقل كما يتصوره. ولهذا رفض ابن رشد أدلة المتكلمين وأدلة الفلاسفة على وجود الله، لأنها جميعًا ترى إمكانية وجود العالم وإمكانية وجود موجوداته على غير ما هي عليه [مناهج الأدلة، ص ١٩٩]، ودافع عن الأدلة الَّتي تستند إلى المشاهدة التجريبية، أدلة الصنع والصانع؛ مثل دليل العناية [أن العالم مصنوع لكي يناسب الإنسان، مما يستلزم وجود فاعل ذي قصد وإرادة] ودليل الاختراع [اختراع جواهر الأشياء والموجودات] [مناهج الأدلة، ص ١٩٥].

أمَّا المعتزلة والأشاعرة فقد اتفقوا على جواز الخوارق الطبيعية، يقول الغزالي: «مثل هذه العجائب الَّتي ليست مستحيلةً، وإنما هي مستبعدة، وفرق بين البعيد والمحال، فإن البعيد هو الَّذي ليس بمألوف، والمحال ما لا يتصور كونه» [رسائل الغزالي، ص ٣٦٥]. ومن ثَمَّ فإن «اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق» [تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٧]. ويقول الأشعري عن موقف المعتزلة: «أمَّا الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقاتاً كثيرة من غير أن يخلق انحداراً وهبوطاً بل يحدث سكوناً، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراقاً بل يحدث ضد ذلك، فقد جوز ذلك أبو الهذيل والجبائي وكثير من أهل الكلام». أمَّا الخوارق الأخرى مثل الكرامات، والسحر، وغيرها، فالمعتزلة ينكرونها بخلاف الأشاعرة.

وإذا كان ابن ميمون قد اعتبر أن موقف أهل الكلام «يطرد العلم كله»، فإنه كان في الحقيقة لحظة ميلاد العلم الحديث عند ويليام الأوكامي، لأن نقده للحتمية السببية، كان أيضًا أساسًا لموقفه التجريبي. فلأن الأوكامي كان اسمانيًا، فقد رفض الكليات، لا شيئية المعدوم فقط، بوصفها أيضًا غير ملزمة للإله في شيء. وبما أنه لا يمكن معرفة الخطة الإلهيّة اعتمادًا على العقل فإنه يمكن معرفتها جزئيًا من خلال البحث التجريبي في كل حالة [الجزئيات]، ومن ثَمَّ كان نصل أوكام أداة لحذف الكليات غير اللازمة تفسيريًا، فما الكليات عنده إلا مفاهيم عقلية تم تجريدها من مجموع الجزئيات المتشابهة، أي إن لها وجود مثالي لا ميتافيزيقي واقعي في ذاتها، ومن ثَمَّ تحرر الأوكامي من الإلزامات الأنطولوجية للحد الماهوي [الجوهر وأعراضه]، وتحرر معه إلهه.

تكرر الخلاف نفسه أيضًا بين ديكارت وليبنتز لكن حول الضرورة المنطقية، يقول ديكارت: «إذا نظر أي شخص في عظمة الله اللانهائيّة فسيجد أنه لا يمكن لشيء على الإطلاق ألا يعتمد عليه. وهذا لا ينطبق فقط على كل ما هو موجود،

وبما أن العقل لا يقيّد الإرادة، بل يأتي لاحقًا عليها، امتنع على العقل الخوض في الغيبيات بإطلاقها، ومن ثَمَّ لم يكن هناك سبيل لمعرفتها سوى الوحي. يقول ابن خلدون: «العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينيّة لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصِّفات الإلهيّة، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الَّذي يُوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يُدرَك. على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حدّ يقف عنده ولا يتعدى طوره، حتّى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه. وتفطن من هذا الغلط من يقدّم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا، وقصور فهمه واضمحلال رأيه، فقد تبيّن لك الحقّ من ذلك، وإذا تبيّن ذلك، فلعلّ الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا، خرجت عن أن تكون مدركة، فيضلّ العقل في بيداء الأوهام، ويحار وينقطع»[(١٠٩٠)]. ويرجع هذا إلى غياب شروط البرهنة الموضوعية، ذلك لأن «ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتيّة. وقد قال كبيرهم أفلاطون: إن الإلهيات لا يُوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأحقّ والأولى، يعني الظنّ».

ولكن على كل نظام، وكل قانون، وكل سبب لكون أي شيء صحيحًا أو جيدًا.. فسبب كونهم على ذلك هو إرادته أن يجعلهم كذلك... لذلك لا ينبغي أن نفترض أن الحقائق الأبدية تعتمد على العقل البشري أو على أشياء أخرى موجودة، لأنها تعتمد على الله وحده، باعتباره المشرع الأعلى الَّذي حددها منذ الأزل». ومن ثَمَّ رفض ديكارت البحث في الأسباب الغائية لأنه ليس بمقدور عقل الإنسان معرفة غاية الإله، وهو ما اعترض عليه ليبنتز لمخالفته التصور الإثباتي للإله؛ إن طبيعة الإله الحكيم، العاقل، والخير، تقيّد إرادته بشكل ضروري، ومن ثم تصبح الحقائق الأزلية نتيجة لعقل الإله. ولهذا اعتبر ليبنتز أن تصور ديكارت للإله الحرّ القادر على كل شيء، حتّى التناقضات، «مدمرًا لمحبة الإله، ومجده، وعدله، وحكمته، وخيريته». انظر:

Descartes, The Philosophical Writings Vol II, Cambridge University Press, 1984, p. 293, 294

١٠٨٨ – غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، تحقيق: أحمد فريد اليزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠٠٤، ص ١٩٦.

أدى هذا إلى اتهام الأشاعرة باستحالة تشييد أي بناء فقهي يعتمد على استنباط مقاصد الأحكام، وعللها بغرض القياس عليها، وهو ما لم يقل به الفقهاء منهم، مثل الشاطبي. فحاولوا إيجاد حل يجمع بين العلة والأحكام الإلهية، مثل استقراء المصلحة عند الرازي، أو التمييز بين الأحكام والأفعال عند الزركشي، أو إعادة تعريف الحكمة عند الغزالي بشكل يتجاوز منظورنا النسبي، أو قول بعضهم بإمكانية الحكمة وليس وجوبها، لكن تلك الحلول لم تكن شافية.

١٠٨٩ – كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبي المعالي الجويني، ص ٢١.

١٠٩٠ – مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، الجزء الثاني، ص ٢٠٦، ٢٠٧.

هذا الموقف الأشعري الرافض لخوض العقل في مسائل الميتافيزيقا كان الدافع لتأليف الغزالي لكتابه «تهافت الفلاسفة»، إذ يقول للفلاسفة: إن الكتاب لـ «تعجيزكم عن دعواتكم معرفة حقائق الأمور الإلهية، لا تنال بنظر العقل، بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها؛ ولذلك قال صاحب الشَّرع: (تفكّروا في خلق الله، ولا تتفكّروا في ذات الله). فما إنكاركم على هذه الفرقة المتبعة صاحب الشَّرع فيما أتى به من صفات الله تعالى، المقتفية أثره في إطلاق: العالم، والمريد، والقادر، والحي، المنتهية عن إطلاق ما لم يُؤذن فيه، المعترفة بالعجز عن درك الحقيقة. وأمّا إنكاركم عليهم بنسبتهم إلى الجهل بمسالك البراهين، ووجه ترتيب المقدمات، على أشكال المقاييس، ودعواكم أنّا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية. وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم، وافتضاحكم في دعوى معرفتكم، وهو المقصود من هذا البيان. فأين من يدّعي أن براهين الإلهيات قاطعة، كبراهين الهندسيات»[1091]. «فكلام الأوائل في الرياضيات برهاني، وفي الإلهيات تخميني... فهم يجمعون للبرهان شروطًا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينيّة ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل»[1092].

لهذا إذا نظرنا في صياغة الغزالي للتوحيد سنجد فيها امتزاجًا بين اللّاهوتين السَّلبي والإثباتي، فيقول: «إنه في ذاته واحد لا شريك له، فرد لا مثيل له، صمد لا ضدّ له، منفرد لا ندّ له، وأنه واحد قديم لا أوّل له، أزليّ لا بداية له، مستمرّ الوجود لا آخر له، أبديّ لا نهاية له، قيّوم لا انقطاع له، لم يزل ولا يزال موصوفًا بنعوت الجلال لا يقضى عليه بالانقضاء والانفصال بتصرّم الآباد وانقراض الآجال... وأنه ليس بجسم مصوّر ولا جوهر محدود مقدّر، وأنه لا يماثل الأجسام في التقدير ولا في قبول الانقسام... بل لا يماثل موجودًا ولا يماثله موجودم، ولا هو مثل شيء. وأنه لا يحدّه المقدار ولا تحويه الأقطار ولا تحيط به الجهات ولا تكتنفه الأرضون ولا السماوات. وأنه مستوٍ على العرش على الوجه الَّذي قاله وبالمعنى الَّذي أراده استواءً منزّهًا عن المماسة والاستقرار والتمكّن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون في قبضته. وهو فوق العرش والسماء وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى، فوقية لا تزيده قربًا إلى العرش والسماء كما لا تزيده بعدًا عن الأرض والثرى بل هو رفيع الدرجات عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الأرض

١٠٩١- تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ١٨٠-١٨١.
١٠٩٢- المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، تحقيق: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر، ص١٣٩، ١٤٢.

والثرى. وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد... إذ لا يماثل قربه قرب الأجسام كما لا تماثل ذاته ذات الأجسام، وأنه لا يحلّ في شيء ولا يحلّ فيه شيء، تعالى عن أن يحويه مكان، كما تقدّس عن أن يحدّه زمان، بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان، وهو الآن على ما عليه كان. وأنه بائن عن خلقه بصفاته ليس في ذاته سواه ولا في سواه ذاته، وأنه مقدّس عن التغيّر والانتقال لا تحلّه الحوادث ولا تعتريه العوارض، بل لا يزال في نعوت جلاله منزّهًا عن الزوال وفي صفات كماله مستغنيًا عن زيادة الاستكمال. وأنه في ذاته معلوم الوجود بالعقول، مرئيّ الذّات بالأبصار، نعمة منه ولطفًا بالأبرار في دار القرار وإتمامًا منه للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم»[١٠٩٣].

الفلاسفة

بدأت ترجمةُ الأعمالِ الفلسفيّةِ اليونانيّةِ في أواخرِ القرنِ الثّامن الميلاديّ، فتُرْجِمَتْ (محاورة طيماوس) لأفلاطون قبلَ سنة ٨٠٦، و(محاورة الجمهوريّة) قبل سنة ٨٧٣، و(محاورة السفسطائيّ) قبل سنة ٩١١.

إنّ أسبقَ المصادرِ الأخرى عن المذهبِ الأفلاطونيّ التي كانت متاحةً للعربِ هي: (إيساغوجي فرفوريوس)؛ الذي تُرْجِمَ قبلَ سنة ٧٩٣، و(مختصر لتاسوعات أفلاطون) عُرِفَ باسم «أثولوجيا أرسطوطاليس» في سنة ٨٤٠، [شروح على الكتب ٤-٦ من تاسوعات أفلاطون، ترجمها عن السريانيّة عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي]. والميتافيزيقا لأرسطو التي تُرْجِمَتْ قبل سنة ٩١١»[١٠٩٤]، كما نعرفُ أنَّ بعضَ الأجزاءِ والشّروحاتِ على كتابِ برقلس «مبادئ الإلهيّات» قد تُرْجِمَتْ تحتَ اسم «كتابِ الإيضاح لأرسطوطاليس فى الخير المحض». وعلى الرغمَ من اختلاف الأطروحتين الأفلاطونيّة والأرسطيّة، إلّا أنَّ تلكَ الكتاباتِ قد نُسِبَتْ إلى أرسطو انتحالًا.

فكتابُ (الإيضاح)على سبيلِ المثال؛ وضعَ العلّةَ الأولى فوقَ العقلِ، لا كما وضعها أرسطو في منتهى العقلِ، فيقولُ: «إنَّ الصّفة إنَّما تكونُ بالمنطقِ، والمنطقُ بالعقلِ، والعقلُ بالفكرِ، والفكرُ بالوهمِ، والوهمُ بالحواسِ. والعلّةُ الأولى فوقَ الأشياءِ كلِّها، لأنَّها علّة لها؛ فلذلك هي

١٠٩٣- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ص ١٠٦ - ١٠٧.

١٠٩٤- فلسفة المتكلمين، هاري ولفسون، المجلد الأول، ص ٢٣٦.

لا تقعُ تحتَ الحسِّ والوهمِ والفكرِ والعقلِ والمنطقِ، فليست إذا بموصوفة، وأقولُ أيضًا: إنَّ الشَّيءَ إمَّا أنْ يكونَ محسوسًا فيقعُ تحتَ الحواسِ، وإمَّا أنْ يكونَ متوهَّمًا فيقعُ تحتَ الوهم، وإمَّا أنْ يكونَ ثابتًا قائمًا على حالٍ واحدةٍ لا يتغيَّرُ فيكونُ معقولًا، وإمَّا أنْ يكونَ متغيِّرًا داثرًا واقعًا تحتَ الكونِ والفسادِ فيكونُ واقعًا تحتَ الفكرةِ، والعلَّةُ الأُولى فوقَ الأشياءِ العقليَّةِ الدَّائمةِ، وفوقَ الأشياءِ الدَّاثرةِ، ولذلك؛ لا تقعُ عليها الحواسُ، ولا الوهمُ، ولا الفكرةُ، ولا العقلُ، وإنَّما يُسْتَدَلُّ عليها من العلَّةِ الثَّانيةِ وهي العقل».

من ثَمَّ حاولَ الفلاسفةُ التَّوفيقَ بينَ كلِّ تلكَ الآراءِ وإصلاحِ ما وجدوهُ ناقصًا فيها.

كانَ الكنديُّ أولَ فلاسفة الإسلام، فهو منْ أدخلَ الفكرَ اليونانيَّ والهلنستيَّ إلى العقلِ الإسلامي من خلالِ إشرافِهِ على ترجمةِ الأعمالِ الفلسفيَّةِ والعلميَّةِ اليونانيَّةِ إلى العربيَّةِ في بيتِ الحكمةِ في بغداد. وقدْ اهتمَّ بمسألةِ التَّوحيدِ في وقتٍ سادَ فيهِ الاعتزالُ على يدِ الخليفةِ المأمون، وربَّما يكونُ الكنديُّ، هو منْ أدخلَ آلياتِ اللَّاهوت السَّلبيِّ في اللَّاهوت الإسلامي عبرَ نفيهِ لكلِّ المقولاتِ الأرسطيَّة عند الحديثِ عن الإله، فيقول:

«تبيَّنَ أنَّ الواحدَ الحقّ ليسَ هو شيءٌ منَ المعقولاتِ، ولا عنصرًا، ولا جنسًا، ولا نوعًا، ولا شخصًا، ولا فصلًا، ولا خاصةً، ولا عرضًا عامًا، ولا حركةً، ولا نفسًا، ولا عقلًا، ولا كلًا، ولا جزءًا، ولا جميعًا، ولا بعضًا، ولا واحدًا، بالإضافةِ إلى غير ذلك، مثلَ واحدٍ مرسل، ولا يقبلُ التَّكثيرُ، فالواحدُ الحقّ إذن، لا ذو هيولى، ولا ذو صورةٍ، ولا ذو كميَّةٍ، ولا ذو كيفيَّةٍ، ولا ذو إضافةٍ، ولا موصوفٍ بشيءٍ من باقي المعقولات، ولا ذو جنسٍ، ولا ذو فصلٍ، ولا ذو شخصٍ، ولا ذو خاصَّةٍ، ولا ذو عرضٍ عامٍّ، ولا متحرِّكٍ، ولا موصوفٍ بشيءٍ، ممَّا بقيَ أن يكونَ واحدًا بالحقيقةِ. فهو إذن وحدة فقط محض، أعني؛ لا شيءٌ غيرَ وحدة، وكلُّ واحدٍ غيرهُ فمتكثر، فإذن الوحدة، إذا هي: عرضٌ في جميع الأشياءِ، فهي غيرُ الواحدِ الحقِّ، كما قدَّمنا. والواحدُ الحقّ هو: الواحدُ بالذَّاتِ الَّذي لا يتكثر البتّة بجهةٍ من الجهاتِ، ولا ينقسمُ بنوع من الأنواع، ولا من جهةِ ذاتهِ، ولا من جهةِ غيرهِ، ولا زمانٍ، ولا مكانٍ، ولا حاملٍ، ولا محمولٍ، ولا كلٍّ، ولا جزءٍ، ولا للجوهر، ولا للعرضِ، ولابنوعٍ من أنواعِ القسمةِ أو التكثُّرِ البتّةَ»[١٠٩٥].

١٠٩٥- كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، الكندي، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٨، ص ١٤٠، ١٤١.

أقرَّ الكنديُّ لأرسطو بأنَّ الحركةَ، والزَّمانَ، والمادّةَ، ترتبطُ بعضها ببعض، ولكنَّ بما أنَّ ما لا نهايةَ لهُ، لا نقطعُ مسافته، ولا يؤتى على آخرها، فإنَّهُ لا يقطعُ ما لا نهايةَ لهُ من الزَّمانِ حتّى ينتهي إلى زمنٍ محدودٍ البتّة، والانتهاءُ إلى زمنٍ محدودٍ موجودٌ بِهِ، فليس الزَّمانُ مقبلًا من لا نهايةَ، بل من النِّهايةِ اضطرارًا، فليست مدّةُ الجرم بلا نهايةٍ، وليسَ يمكنُ أن يكونَ جرمٌ بلا مدّةٍ، فآنيّةُ الجرم ليست لا نهايةَ لها، فآنيّةُ الجرم متناهية، فممتنعٌ أنْ يكونَ جرمٌ لم يزل[1096]، أيْ إنّنا لنْ نصلَ إلى لحظةِ الحاضرِ طالما كان الزّمانُ لانهائياً في بدايتِهِ، وبالتّالي فإنَّ الزّمانَ والحركةَ والمادةَ حادثةٌ مخلوقةٌ، أو إنَّ العالمَ ليس بقديمٍ، واللَّـهُ هو المبدعُ، العلّةُ الفاعلةُ الخالقةُ للعالمِ بعدَ أنْ لم يكن.

والحقيقةُ أنَّ الكنديّ كانَ فيلسوفًا ذا مسلَّماتٍ معرفيَّةٍ إسلاميَّةٍ أكثرَ من كونِها أرسطيّة، ومن ثَمَّ ابتعدَ عن الكثيرِ من أطروحاتِ الميتافيزيقا الأفلاطونيّة والأرسطيّة ولوازمها، وهو ما لم يستمرّ كثيرًا لدى خلفائهِ؛ لأنّهم حاولوا تقديمَ إجابةٍ معقولةٍ عمّا سكتَ عنه (كيفية الحفاظ على وحدة الإله)، بوصفهِ علّة فاعلةً وليس غائيّة، عند محاولةِ تفسيرِ نشوءِ العالمِ.

كان نزوعُ الفارابيّ إلى الفلسفةِ اليونانيَّةِ أشدَّ؛ لأنّهُ حاولَ التَّوفيقَ بينَ مفهوم الأفلاكِ الأرسطيّة [بما أنَّ لكلِّ جرم سماويٍّ حركةً دائريَّةً ثابتةً، فإنَّ عليهِ محرِّكًا إلهيًا لا يتحرَّكُ]، وبين العقلِ الأفلاطوني، ونظريّة الفيضِ، ومن ثَمَّ كانَ أوّلَ الفلاسفة القائلينَ بوجودِ عشرة عقولٍ[1097] متدرِّجَةٍ بينَ اللَّـهِ والبشرِ، وبصدورِ العالمِ ضرورةً من اللَّـهِ بالفيضِ، فيقولُ في كتابِهِ «المدينة الفاضلة»: إنَّهُ يفيضُ من الأوّل وجودُ الثّاني (عقل السَّماءِ الأولى)؛ وبما يُعْقَلُ من

١٠٩٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ٩٩، ١٠٠.

١٠٩٧- لا يمكن الجزم بعلّة قول الفارابي بهذا العدد الهرمسي الذي لم يقل به أرسطو ولا أفلوطين، و«هي المسألة التي حيّرت العديدين من دارسي الفارابي من مستشرقين وباحثين عرب» وفق طرابيشي، فقد يكون لها أصل هرمسي عندما ذهب الفارابي إلى حرّان ليتعمق في دراسة الفلسفة على يد الطبيب يوحنا بن حيلان كما قال الجابري، وهو قول شكك المؤرخون في صحته، أو أن أصلها عن طريق ثابت بن قرّة الحراني في بغداد، أو أن لها أصل اسماعيلي لا يخرج عن أصلها الهرمسي أيضًا، وهو أيضًا قول مشكوك في صحته لأن أول ظهور إسماعيلي صريح لها كان لدى الكرماني، والفارابي يسبقه زمنيًا، أو بكونها فكرة فلسفية أصيلة عند الفارابي لأن ابن سينا يورد فيها حجّة فلسفيّة تقول: «يكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأوّل بعدد الحركات، فإن كانت الأفلاك المتحيرة إنما المبدأ في حركة كرات كل كوكب فيها قوة تفيض من الكواكب، لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات، وكان عددها عشرة بعد الأول: أولها العقل المحرّك الذي لا يتحرّك، وتحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت، ثم الذي هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتّى ينتهي إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضي، ونحن نسميه العقل الفعّال» [الإلهيات من كتاب الشفاء، ص ٤٣٢].

الأوّل يلزمُ عنهُ وجودَ ثالثٍ (عقلُ الكواكبِ الثّابتة)، والثّالثُ أيضًا بما يُعْقَلُ من الأوّل يلزمُ عنهُ وجودَ رابع (عقلُ الجرم السّماويِّ زُحَلْ)، والرّابعُ بما يعقلُهُ من الأوّل يلزمُ عنهُ وجودَ خامسٍ (عقلُ الجرم السّماويِّ المشتري)، والخامسُ بما يعقلهُ من الأوّل يلزمُ عنهُ وجودَ سادسٍ (عقلُ الجرم السّماويِّ المرّيخ)، والسّادسُ بما يعقلهُ من الأوّل يلزمُ عنهُ وجودَ سابع (عقلُ كرةِ الشّمسِ)، والسّابعُ بما يُعْقَلُ من الأوّل يلزمُ عنهُ وجودَ ثامنٍ (عقلُ الجرم السّماويِّ الزُّهرة)، والثّامنُ بما يُعْقَلُ من الأوّل يلزمُ عنهُ وجودَ تاسع (عقلُ الجرم السّماويِّ عُطارد)، والتّاسعُ بما يُعْقَلُ من الأوّل يلزمُ عنهُ وجودَ عاشرٍ (كرةُ القمرِ)، والعاشرُ بما يُعْقَلُ من الأوّل يلزمُ عنهُ وجودَ حاديَ عشرَ (العقلُ الفعّالُ في الإنسانيّةِ، وهو: الرُّوحُ الأمينِ، وروحُ القدسِ، وواهبُ الصُّورِ، فيتّصلُ بهِ الأنبياءُ ويتلقّونَ منهُ الوحي [نظريّةُ النُّبوّة])، وهو الذي يصلُ السّماءَ بالأرضِ، ثمّ تفيضُ عنهُ النُّفوسُ الإنسانيّةِ التي تتعدّدُ بتعدُّدِ البشرِ فيكونُ منها الأشكالُ والموادُّ، لكن كانَ نتاجُ تلكَ السّرديّة، وهو: نتاجُ اللّاهوت الأفلاطونيِّ والأرسطيِّ، هو نفيُ الإرادةِ والاختيارِ عن الإله.

أمّا الله، الأوّلُ، فإنّهُ «الضعفِ قِوى عقولِنا نحنُ، ولملابستِها للمادّةِ والعدم، يصعبُ إدراكهُ، ويعسرُ علينا تصوُّرهُ، ونضعفُ من أنْ نعقلهُ على ما هوَ عليهِ وجودهُ، فإنَّ إفراطَ كمالِهِ يُبْهِرُنا، فلا نقوى على تصوّرِهِ على التّمام، كما أنَّ الضّوءَ هو أوّلُ المبصراتِ وأكملِها وأظهرها، بِهِ تصيرُ سائرُ المبصراتِ مبصرةً، وهو السّببُ في أنْ صارت الألوانُ مُبصرةً، ويجبُ فيها أنْ يكونَ كلُّ ما كانَ أتمّ وأكبر، كإدراكِ البصرِ لهُ أتمُّ، ونحنُ نرى الأمرَ على خلافِ ذلك، فإنّه كلّما كانَ أكبرَ كانَ إبصارُنا له أضعف، ليسَ لأجلِ خفائهِ ونقصهِ، بلْ هو في نفسهِ على غايةِ ما يكونُ من الظُّهورِ والاستنارةِ، ولكنَّ كماله، بما هو نورٌ، يبهرُ الأبصارَ، فتحارُ الأبصارُ عنه»[١٠٩٨].

لقد استخدم الفارابي آليات الفلسفة الأرسطيّة لصياغة نتائج الفلسفة الأفلوطينيّة بشكل إسلامي، فلا نجد عنده استخدامًا منهجيًا للاهوت السلبي كما وجدناه عند الكندي، لكنه اكتفى بنفي المادة، والشريك، والضدّ، والحدّ، عن الأوّل في كتابه المدينة الفاضلة، لأن الله هو «السبب الأوّل، والعقل الأوّل، والحقّ الأوّل، والموجود الأوّل». أمّا من ناحية اللاهوت الإثباتي فقد وصف الله بأنه عالم، وحكيم، وأنه حقّ وحيّ وحياة، وأنه ذو الجلال والعظمة

١٠٩٨- آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، أبو نصر محمد الفارابي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٦، ص١٧.

والمجد، وأنه الأجمل لأنه الكمال التامّ، ومن ثَمَّ فهو المعشوق الأوّل. ومن ثَمَّ طغى عنده جمال الإله على جلاله استنادًا إلى أن تصوّره المركزي لله هو كونه ذا الكمال التام، ومن ثَمَّ نجد عنده برهانًا يبدأ من نقص الموجودات وتسلسل ارتقاء العلل من الأكمل إلى الأكمل وصولًا في الأخير إلى الكمال المطلق، الله[1099].

كما نجده في عرضه لأولى صيغ برهان الإمكان والوجوب، ينفي عن الأوّل كلّ نقص وكلّ لوازم العلل الأرسطيّة، فيقول في رسالة «عيون المسائل»: «إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمّى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمّى واجب الوجود. وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان ممّا لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إمّا أن يكون شيئًا فيما لم يزل، وإمّا أن يكون في وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمرّ بلا نهاية في كونها علّة ومعلولًا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأوّل. فالواجبُ الوجودِ متى فُرِضَ غير موجود لزم منه محال ولا علّة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره وهو السبب الأوّل لوجود الأشياء. ويلزم أن يكون وجوده أوّل وجود وأن ينزّه عن جميع أنحاء النقص، فوجوده إذن تامّ ويلزم أن يكون وجوده أتمّ الوجود، ومنزّهًا عن العلل مثل المادّة والصورة والفعل والغاية».

أمّا ابن سينا، أعظم فلاسفة المسلمين، فقد آل إليه صياغة تقسيم الفارابي الوجودي في صورة برهان منطقي متكامل أسماه برهان الصديقين، آخذًا في اعتباره قول الفلاسفة بأزليّة العالم [ممكن الوجود والواجب بغيره] ودلالات ذلك، فشملت صياغته جميع أشكال سلسلة الحوادث الطبيعية حتّى لو كانت لانهائية. فيقول ابن سينا: إن «كل موجود إمّا واجب بذاته وإمّا ممكن الوجود بذاته... ما حقّه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودًا من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه... فإن صار أحدهما أولى، فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كلّ ممكن الوجود هو من غيره، وإمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كلّ واحد من آحاد السلسلة ممكنًا في ذاته، والجملة معلقة بها فتكون غير واجبة أيضًا وتجب بغيرها [علّة خارجة عن آحادها]... فكلّ

١٠٩٩ - إحصاء العلوم، أبو نصر محمد الفارابي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٦، ص ٧٦.

سلسلة مترتبة من علل ومعلولات، كانت متناهية أو غير متناهية، ظهر أنها لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علّة خارجة عنها، لكنها يتصل بها لا محالة طرف، وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية، فكلّ سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته»[1100].

إنّ واجبَ الوجود ذو غيريَّة تامَّة، لأنَّه «لا يشارك شيئًا من الأشياء في ماهيّة ذلك الشّيء؛ لأنّ كلّ ماهيّة لما سواه، مقتضية لإمكان الوجود، فلم تجد المحسوس واجبًا، وتلوت قوله تعالى: {لَا أُحِبُّ الآفِلِينَ} [الأنعام: ٧٦]، فإنَّ بالإمكان أقول ما»[1101].

فكان تصوُّر ابن سينا للأوّل، واجب الوجود، هو أقرب تصوُّرات فلاسفة المسلمين إلى التَّصوُّر الأفلاطوني، لكن بعد امتزاجه بالعقل الأرسطيّ، فيقول: إنَّ الأوّل لا ماهيَّة له غير الإنية [ثبوت الوجود الحقّ لأنَّ حقيقته هي وجوب الوجود]؛ لأنَّ واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصِّفة الَّتي فيها تركيب حتّى يكون هناك ماهيَّة ما، «فكلُّ ذي ماهيَّة معلول، وسائر الأشياء غير الواجب الوجود لها ماهيَّات، وتلك الماهيَّات هي الَّتي بأنفسها ممكنة الوجود، وإنَّما يعرض لها وجود من الخارج. فالأوَّل لا ماهيَّة له، وذوات الماهيَّة يفيض عليها الوجود منه، فهو مجرَّد الوجود، بشرط سلب العدم، وسائر الأوصاف عنه، ثمَّ سائر الأشياء، الَّتي لها ماهيَّات فإنَّها ممكنة توجد به، فالأوَّل لا جنس له، ولا ماهيَّة له، ولا كيفيَّة له، ولا كميَّة له، ولا أين له، ولا متى له، ولا نِدَّ له، ولا شريك له، ولا ضدَّ له، تعالى وجلَّ، وأنَّه لا حَدّ له، ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كلِّ شيءٍ، بل هو إنَّما عليه الدَّلائل الواضحة، وأنَّه إذا حقَّقته، فإنَّما يوصف بعد الإنية بسلب المشابهات عنه، وبإيجاب الإضافات كلَّها إليه، فإنَّ كلَّ شيء منه، وليس هو مشاركًا لما منه، وهو مبدأ كلّ شيء وليس هو شيئًا من الأشياء بعده»[1102].

فالصِّفات الإثباتية عند ابن سينا، هي: إمَّا سلب، وإمَّا إضافة، وإمَّا مركَّب منهما، وهي أنواع الصِّفات؛ الَّتي لا تستلزم تكثّرًا يخرم الوحدة ولا تناقضَ مع كونه واجب الوجود. فيقول في (الرِّسالة العرشيَّة): «أمَّا السَّلب، فكالقدم، فإنَّه يرجع إلى سلب العدم عنه أوَّلًا، وإلى نفي السببيَّة ونفي الأوّل عنه ثانية، وكالواحد فإنَّه عبارة عمَّا لا ينقسم بوجه من الوجوه لا قولًا ولا فعلًا، وإذا قيل واجب الوجود، فمعناه أنَّه موجود، ولا علّة له، وهو علّة لغيره، فهو

١١٠٠- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، القسم الثالث - الإلهيات، ص ١٩ – ٢٧.

١١٠١- المَصْدَر السَّابِق، ص ٤٩، ١٠٣.

١١٠٢- الإلهيات من كتاب الشفاء، ابن سينا، ص ٣٧٠، ٣٧١.

جمع بين سلب وإضافة»، وإذا قال: (عقل وعاقل ومعقول)، لم يعنِ بالحقيقة إلّا أنَّ هذا المجرد في نفسه مسلوب عنه جواز مخالطة المادّة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما. وإذا قال له: (أولم يعنِ أنَّ إضافة هذا الوجود إلى الكلِّ؟)، وإذا قال له: (قادر)، لم يعنِ به إلّا أنّه واجب الوجود مضافًا إلى أنَّ وجود غيره، وإذا قال له: (خير) لم يعنِ إلّا كون هذا الوجود مبرًّا عن مخالطة ما بالقوَّة، والنَّقص، وهذا سلب، أو كونه مبدأ لكلِّ كمال ونظام، وهذا إضافة، فإذا عقلت صفات الأوّل الحقّ على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه[1103]. لهذا وصف ابن سينا الإله بالواحديَّة والخيريَّة والكمال والجمال، والبساطة، باعتبارها جوانب إلهيّة لازمة من وجوب الوجود، فقال: «الوجود خيريَّة، وكمال الوجود خيريَّة، والممكن الوجود بذاته ليس خيرًا محضًا؛ لأنَّ ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته، فذاته تحتمل العدم، وما احتمل العدم بوجه ما، فليس من جميع جهاته بريئًا من الشَّرّ والنَّقص، فإذن ليس الخير المحض إلاَّ الواجب الوجود بذاته»[1104]، لكنَّه مزج هذا التَّصور؛ بتصوُّر أرسطو للإله بأنَّه عقل خالص، والَّذي ردَّه إلى سلب المادَّة؛ ولهذا قال: «إنَّ ماهيَّة الإله عقليَّة محضة، خيريَّة محضة، بريئة عن كلِّ واحد من أنحاء النَّقص، واحد من جهة، فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ جمال كلّ شيء، وبهاء كل شيء، وبهاؤه هو: أن يكون على ما يجب له، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب؟»[1105].

هذا الجمال النَّابع من الكمال؛ يثير في الإنسان لذَّة عقليَّة، وعشقًا للكمال على الطَّريقة الأرسطيَّة، فيقول ابن سينا في (رسالة في العشق): «إنَّ الخير الأوّل ظاهر متجلٍّ لجميع الموجودات، ولو كان ذاته محتجبًا عن جميع الموجودات بذاته، غير متجلٍّ لها، لما عُرف، ولما نيل منه البتّة، ولو كان ذلك في ذاته بتأثير الغير، لوجب أن يكون في ذاته المتعالية عن قبول الغير تأثير للغير، وهذا خلف، بل ذاته بذاته منجل، ولأجل قصور بعض الذَّوات عن تجلّيه يحتجب، فبالحقيقة لا حجاب إلّا في المحجوبين، و(الحجاب): هو القصور والضّعف والنّقص؛ وهي حالة تكتمل بلذّة العشق العقليِّ للكمال الإلهي، ومن ثَمَّ كان تجلِّي الخير الأوّل حسب الذَّوات؛ أي حسب الاستعداد الأخلاقي والعقليّ الرّوحيّ المفارق للأجساد، فقد جلّ

١١٠٣- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٩٥.

١١٠٤- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٨١.

١١٠٥- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٩٦.

جناب الحقّ على أن يكون شريعة لكلّ وارد، أو يطّلع عليه إلّا واحد بعد واحد؛ ولذلك فإنَّ ما يشتمل عليه هذا الفنُّ، ضحكة للمغفل، عبرة للمحصل، فمن سمعه اشمأزَّ عنه، فليتَّهم نفسه، لعلَّها لا تناسبه، وكلٌّ ميسّرٌ لما خُلق له»[1106].

الفنُّ المقصود: هو التَّصوّف؛ الذي جمع فيه ابن سينا بين التصوّف العقليّ الأفلاطونيّ وبين الممارسات الرّوحية الإسلاميّة، فيقول: «إنَّ النَّفس النّاطقة كمالها الخاصّ بها أن تصير عالمًا عقليًّا مرتسمًا فيها صورة الكلِّ، والنِّظام المعقول في الكلِّ، والخير الفائض من واهب الصّور على الكلّ، مبتدأ من المبدأ، سالك إلى الجواهر الشَّريفة، فالرُّوحانيَّة المطلقة، ثمَّ الرُّوحانيَّة المتعلِّقة نوعًا ما بالأبدان، ثمَّ الأجسام العلويّة بهيئاتها وقواها، ثمَّ تستمرّ كذلك حتّى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّه، فتصير عالمًا معقولًا موازيًا للعالم الموجود كلّه، مشاهدًا لما هو الحسن المطلق والخير والبهاء والحقّ، ومتّحدًا به، ومنتقشًا بمثاله وهيئته، منخرطًا وصائرًا من جوهره، فهذا الكمال لا يُقالُ بسائر الكمالات وجودًا ودوامًا ولذّة وسعادة، بل هذه اللّذة أعلى من اللّذات الحسيّة، وأعلى من الكمالات الجسمانيّة، بل لا مناسبة بينها في الشّرف والكمال، وهذه السّعادة لا تتمّ له إلا بإصلاح الجزء العملي من النَّفس وتهذيب الأخلاق»[1107].

من ثَمَّ كان العارف عنده يريد الحقّ الأوّل لا لشيء غيره، ولا يؤثِّر شيئًا على عرفانه وتعبدّه له فقط؛ ولأنّه مستحقّ للعبادة، ولأنّها نسبة شريفة إليه[1108]، وقد نُسِبَتْ إليه وصيّة أوصى بها بعض أصدقائه، قال فيها: «ليكن الله تعالى أوّل فكرك وآخره، وباطن اعتبارك وظاهره، ولتكن عين نفس الرّجل مكحولة بالنّظر إليه، وقدمها موقوف على المثول بين يديه، مسافرًا بعقله في الملكوت الأعلى، وما فيه من آيات ربِّه الكبرى، وإذا انحطَّ إلى قراره فلينزّه الله تعالى في آثاره، فإنّه باطن ظاهر، تجلّى لكلِّ شيءٍ بكل شيءٍ»، فالعرفانُ مبتدئ من: تفريق، ونفض، وترك، ورفض، ممعن في جمع، هو جمع صفات الحقّ للذّات المريدة بالصّدق، منتهٍ إلى الواحد ثمّ وقوف[1109]، وقد قيلَ في شرح هذه العبارة: «العرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحقّ بأعيانها، ثمّ نفضٌ لآثار تلك الشّواغل، كالميل، والالتفات إليها عن

١١٠٦- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، القسم الرابع - التصوّف، ص ١٠٩، ١١٠.

١١٠٧- الإلهيات من كتاب الشفاء، ابن سينا، ص ٤٦٦.

١١٠٨- المَصْدَر السَّابِق، ص ٦٨.

١١٠٩- المَصْدَر السَّابِق، ص ٩٦ - ٩٨.

ذاته، تكميلًا لها بالتّجرّد عمّا سوى الحقّ والاتّصال به، ثمّ تركٌ لتوخّي الكمال، لأجل ذاته، ثمّ رفضٌ لذاته بالكليّة، فهذه درجات التّزكية».

في قصّة «حيّ بن يقظان» الرمزيّة، يشبّه ابن سينا اللّـهَ بالملك الأعظم الذي متى همّ بتأمّله أحد من الحافين حول بساطه، غضّ الدَّهش طرفه، فأبَّ حسيرًا يكاد بصره يختطف قبل النَّظر إليه، وكأنَّ حسنه حجاب حسنه، وكان ظهوره سبب بطونه، وكان تجلّيه سبب خفائه، كالشَّمس لو انتقبت يسيرًا لاستعلنت كثيرًا، فلمّا أمعنت في التّجلي احتجبت، وكان نورُها حجابَ نورِها». ومن ثَمَّ نُسب إليه أنّه قال:

اعْتِـصَـامُ الـوَرَى بِـمَـعْـرِفَـتِك عَجَـزَ الوَاصِـفُـونَ عَنْ صِـفَتِك
تُـبْ عَـلَـيـنْـا فَـإِنَّـنَـا بَـشَـرٌ مَـا عَـرَفْـنَـاكَ حَـقَّ مَـعْـرِفَـتِك

عموم الشّيعة

تأثّر الشّيعة بالفلسفات الشّرقيّة بصورة كبيرة، وهو المنهل نفسه الذي صاغ أفكار أفلاطون في اللّاهوت السّلبيّ، كما تأثّروا أيضًا بفلاسفة المسلمين، الذين نهلوا من أفكار أفلاطون وصياغاته، لكنّهم كانوا أقرب إلى الشّرع مقارنة بالفلاسفة، ومن ثَمَّ أتى موقفهم موقفًا وسيطًا بين موقِفَي الفلاسفة والمعتزلة، فعقيدتهم في اللّاهوت السَّلبي أقرب إلى الفلاسفة، أمَّا عقيدتهم في اللَّاهوت الإثباتيّ، فأقرب إلى المعتزلة.

إذ يقولون في اللّاهوت الإثباتيّ: «إنّه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيده في الذّات، ونعتقد بأنّه واحد في ذاته، ووجوب وجوده، فصفاته تعالى الإثباتية الحقيقية الكماليّة؛ الّتي تُسمّى بصفات (الجمال والكمال)، كالعلم والقدرة والغنى والإرادة والحياة هي كلّها عين ذاته ليست هي صفات زائدة عليها، وليس وجودها إلّا وجود الذّات، فقدرته من حيث الوجود حياته، وحياته قدرته، بل هو قادر من حيث هو حيٌّ، وحيٌّ من حيث هو قادر، لا إثنينيّة في صفاته ووجودها، وهكذا الحال في سائر صفاته الكماليّة. نعم هي مختلفة في معانيها ومفاهيمها، لا في حقائقها ووجوداتها، لأنّه لو كانت مختلفة في الوجود، وهي بحسب الفرض قديمة، وواجبة، كالذّات، للزم تعدّد واجب الوجود ولانثملت الوحدة الحقيقيّة، وهذا ما ينافي عقيدة التّوحيد»[١١١٠].

١١١٠- عقائد الإمامية، محمد رضا المظفر، تحقيق: حامد حفني داود، انتشارات أنصاريان، قم، بدون تاريخ، ص٣٧-٣٩.

يقول الإمام أبو جعفر الباقر: «إنَّ لفظ الله مشتقٌّ من إله، والإله يقتضي مألوهًا والاسم غير المسمّى، فمن عبَدَ الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئًا، ومن عبدَ الاسم والمعنى فقد كفر وعبدَ اثنين، ومن عبدَ المعنى دون الاسم فذاك التَّوحيد»[1111]، فعلى سبيل المثال، يقول الإمام أبو جعفر الباقر: «إنَّ الله سميع بصير؛ سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه»[1112]. ويقول: «إنّه سميع بصير، يسمع بما يبصر، ويبصر بما يسمع»[1113]، فقال الرَّجل: «فكيف سمَّينا ربَّنا سميعًا؟»، فقال أبو جعفر: «لأنَّه لا يخفى عليه ما يُدرَكُ بالأسماع، ولم نصفه بالسَّمع المعقول في الرَّأس، وكذلك سمَّيناه بصيرًا لأنَّه لا يخفى عليه ما يُدرَكُ بالأبصار، من لون أو شخص أو غير ذلك، ولم نصفه ببصر لحظة المعين، فربُّنا تبارك وتعالى، لا شبه له، ولا ضدَّ، ولا ندَّ، ولا كيف، ولا نهاية، ولا بصر، ومحرَّم على القلوب أن تمثله، وعلى الأوهام أن تحدَّه، وعلى الضَّمائر أن تكوّنه، جلَّ وعزَّ عن أداة خلقه، وسمات بريَّتِهِ، وتعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا»[1114].

أمَّا نصوص الصِّفات التَّشبيهيَّة، فقد أوّلها علماء الشِّيعة، وذلك لمصادمتها مع حكم العقل باستحالة أن يكون الله تعالى جسمًا، ولكونها من متشابه الآيات الَّذي يعارض المحكم منها [آيات اللَّاهوت السَّلبي]، فيقولون: إنَّ المراد بالوجه؛ هو الذَّات، والمراد باليدين؛ القوة والقدرة، والمراد بالاستواء على العرش؛ هو الاستيلاء، والمراد بمجيء الله؛ هو مجيء أمره، وأنَّ الكلام صفة فعل، وأنَّ القرآن مخلوق، وغيرها من التَّأويلات التي وافقوا فيها المعتزلة، وقد سلك بعضهم مسلك ضرار، أقرب المعتزلة إلى الفلاسفة، فقالوا إنَّ الصِّفات الإثباتيَّة؛ هي صفات نافية لضدِّها، فعندما يُقال: «حيٌّ، عالم، سميع، بصير، عزيز، حكيم، غنيٌّ، مالك، حليم، عادل، وكريم، فالعلم ضدّه الجهل، والقدرة ضدّها العجز، والحياة ضدّها الموت، والعزّة ضدّها الذّلة، والحكمة ضدّها الخطأ، والحلم ضدّه العجلة والجهل، والعدل ضدّه الجور والظّلم»[1115].

١١١١- الأصول من الكافي، أبو جعفر الكليني، الجزء الأول، ص ٨٧.

١١١٢- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٠٩.

١١١٣- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٠٨.

١١١٤- المَصْدَر السَّابِق، ص ١١٧.

١١١٥- المَصْدَر السَّابِق، ص ١١٢.

وهو ما انعكس على عقديتهم في الأسماء فلسفيًّا، فالأسماء ما هي إلا إشارات إبستيمولوجيّة، يدركها العقل، تشير جميعها ميتافيزيقيًا إلى الذّات الإلهيّة غير المتمايزة. فيقول فيما صدر عن تفسير الفاتحة: «الوجود الحقّ هو الله خاصّة من حيث ذاته وعينه، لا من حيث أسمائه، لأنَّ الأسماء لها مدلولان؛ أحدهما: عينه، وهو عين المسمّى، والآخر: ما يدلّ عليه ممّا ينفصل الاسم به عن اسم آخر ويتميّز في العقل، فقد بان لك بما هو كلّ اسم عين الآخر وبما هو غيرُه، فبما هو عينُه، هو الحقّ، وبما هو غيرُه، هو الحقّ المتخيَّل الذي كنَّا بصدده».

لكن نجد من الأحاديث الغريبة عندهم في أسماء الله حديثًا يصف اسم الله الأعظم بشكل مشابه للقبالة، وربَّما يشير إلى الأساس الفلسفيّ الَّذي تأسّس عليه علم الجفر عندهم، فيقول أبو عبد الله عليه السّلام: (إنَّ الله تبارك وتعالى خلق اسمًا بالحروف غير متصوّت، وباللّفظ غير منطق، وبالشَّخص غير مجسَّد، وبالتَّشبيه غير موصوف، وباللّون غير مصبوغ، منفي عنه الأقطار، مبعد عنه الحدود، محجوب عنه حسّ كل متوهّم، مستتر غير مستور، فجعله كلمة تامّة على أربعة أجزاء معًا ليس منها واحد قبل الآخر، فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها، وحجب منها واحدًا؛ وهو الاسم المكنون المخزون، فهذه الأسماء التي ظهرت، فالظّاهر هو الله تبارك وتعالى. وسخّر سبحانه لكلِّ اسم من هذه الأسماء أربعة أركان، فذلك اثنا عشر ركنًا، ثم خلق لكلّ ركن منها؛ ثلاثين اسمًا وفعلًا منسوبًا إليها، فهو: الرّحمن، الرَّحيم، الملك، القدُّوس، الخالق، البارئ، المصوِّر، الحيّ القيّوم لا تأخذه سنة ولا نوم، العليم، الخبير، السَّميع، البصير، الحكيم، العزيز، الجبَّار، المتكبِّر، العليّ، العظيم، المقتدر القادر، السَّلام، المؤمن، المهيمن، المنشئ، البديع، الرَّفيع، الجليل، الكريم، الرَّازق، المحيي، المميت، الباعث، الوارث؛ فهذه الأسماء من الأسماء الحسنى حتّى تتمّ ثلاثمئة وستين اسمًا، فهي نسبة إلى هذه الأسماء الثلاثة، وهذه الأسماء الثلاثة أركان، وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثّلاثة، وذلك قوله تعالى: {قُلِ ادْعُواْ اللَّـهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسماء الْـحُسْنَى}»[١١١٦].

أمّا عن اللّاهوت السّلبي، فيقولون: «الصِّفات السلبيّة الَّتي تسمَّى بصفات (الجلال)، ترجع جميعها إلى سلب واحد، هو سلب الإمكان عنه، فإنَّ سلب الإمكان لازمة، بل معناه سلب الجسميَّة، والصُّورة، والحركة، والسُّكون، والثِّقل، والخفَّة وما إلى ذلك، بل سلب كلّ

١١١٦ - المَصْدَر السَّابِق، ص ١١٢.

نقص، ثمَّ إنَّ مرجع سلب الإمكان في الحقيقة إلى وجوب الوجود، ووجوب الوجود؛ من الصِّفات الإثباتية الكماليّة، فترجع الصِّفات الجلاليّة (السلبيّة) آخر الأمر إلى صفات الكماليّة (الإثباتيّة)، والله تعالى واحد من جميع الجهات، لا تكثر في ذاته المقدّسة، ولا تركيب في حقيقة الواحد الصَّمد»[1117]؛ ولهذا نجد الدُّعاء الشَّهير، مناجاة العارفين، المنسوب إلى الإمام عليّ زين العابدين يقول: «إلهي قصّرت الألسن عن بلوغ ثنائك كما يليق بجلالك، وعجزت العقول عن إدراك جمالك، وانحسرت الأبصار دون النَّظر إلى سبحات وجهك، ولم تجعل للخلق طريقًا إلى معرفتك إلَّا بالعجز عن معرفتك».

أمَّا في التَّوحيد، فيقول القزويني: «إنَّ الله لا جزء له، وما لا جزء له لا تركيب فيه، وما ليس بمركَّب ليس بجوهر، ولا عرض، وما ليس بجوهر ليس بعقل، ولا نفس، ولا مادَّة، ولا صورة، ولا جسم، وما ليس بجسم ليس في مكان، ولا في زمان، ولا في جهة، ولا في وقت، وما ليس في جهة، لا كمّ له، ولا كيف ولا رتبة، وما لا كمّ له، ولا كيف له، ولا جهة، لا وضع له، وما ليس له وضع ولا في وقت، ولا في مكان، لا إضافة له ولا نسبة، وما لا نسبة له لا فعل فيه ولا انفعال، وما ليس بجسم ولا لون ولا في مكان، ولا جهة، لا يُرى ولا يُدرك».

كما روى الكليني في [كتاب الحديث الأهمّ عند الشّيعة] عددًا من الأحاديث في اللَّاهوت السَّلبي نقلًا عن الأئمة، مثل قول الإمام أبي جعفر الباقر: «فما وقع وهمُك عليه من شيء فهو خلافه، لا يشبهه شيء، ولا تدركه الأوهام، فكيف تدركه الأوهام وهو خلاف ما يعقل، وخلاف ما يتصوّر في الأوهام؟»[1118]، وقوله: «كلّ ما ميزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق، مصنوع مثلكم، مردود إليكم، ولعلّ النّمل الصّغار تتوهَّم أنَّ لله تعالى زبانيتين، فإنَّ ذلك كمالها، ويتوهَّم أنَّ عدمها نقصان لمن لا يتَّصف بهما، وهذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به»[1119]، وينقل قول الإمام:« الرّضا لا تضبطه العقول، ولا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأبصار، ولا يحيط به مقدار، عجزت دونه العبارة، وكلّت دونه الأبصار، وضلَّ فيه تصاريف

١١١٧ – عقائد الإمامية، محمد رضا المظفر، ص ٣٩.

١١١٨ – الأصول من الكافي، أبو جعفر الكليني، الجزء الأول، ص ٨٢.

١١١٩ – بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، جزء ٦٦، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ١٩٨٣، ص ٢٩٣.

الصِّفات، احتَجبَ بغير حجاب محجوب، واستُتِرَ بغير ستر مستور، وعُرف بغير رؤية، ووُصف بغير صورة، ونُعِتَ بغير جسم، لا إله إلّا الله الكبير المتعال»[١١٢٠].

كما ينقل الكليني، عن الإمام عليّ ورسول الله (ص) مثل ذلك، فيقول الإمام عليّ: «إنَّ الله عظيم رفيع، لا يقدر العباد على صفته، ولا يبلغون عظمته، ولا يوصف بكيف، ولا أين، ولا حيث، وكيف أصفه بالكيف، وهو الَّذي كيّف الكيف حتّى صار كيفًا، فعرفتُ الكيف بما كيّف لنا من الكيف؟! أم كيف أصفه بأين، وهو الّذي أيّن الأين حتّى صار أينًا فعرفت الأين بما أين لنا من الأين؟! أم كيف أصفه بحيث، وهو الذي حيّث الحيث حتّى صار حيثًا فعرفت الحيث بما حيّث لنا من الحيث؟!»[١١٢١]، وأيضًا إن: «يهوديًّا جاء إلى رسول الله، فقال: أين ربّك؟ قال: هو في كلِّ مكان، وليس في شيء من المكان المحدود، قال: وكيف هو؟ قال: وكيف أصف ربّي بالكيف والكيف مخلوق، والله لا يوصف بخلقه»[١١٢٢]، وأيضًا قوله (ص): «إنَّ الله احتجب عن العقول، كما احتجب عن الأبصار، وإنَّ الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم»[١١٢٣].

وقد سار كتاب نهج البلاغة على هذا المنوال، فنجد الإمام عليّ يقول: «فإنّما يُدرك بالصِّفات ذوو الهيئات والأدوات، ومن ينقضي إذا بلغ أمد حدَّه بالفناء، فلا إله إلّا هو أضاء بنوره كلَّ ظلام، وأظلم بظلمته كلّ نور»[١١٢٤]، ويقول: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ، وكَمَالُ التَّصْدِيقِ به تَوْحِيدُهُ، وكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وشَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللهَّ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، ومَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ، ومَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ، ومَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ، ومَنْ جَهِلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، ومَنْ أَشَارَ إليه فَقَدْ حَدَّهُ، ومَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، ومَنْ قَالَ فِيمَ

١١٢٠ - الأصول من الكافي، أبي جعفر الكليني، الجزء الأول، ص ١٠٥.

١١٢١ - المَصْدَر السَّابِق، ص ١٠٣-١٠٤.

نقل الرازي في المطالب العالية أن الإمام عليّ قال: «لا تحدّه الصفات، ولا تأخذه السّنات، القِدم وجوده، والأبد أزليته. الذي أيّن الأين. لا يقال له: أين، والذي كيّف الكيف، لا يقال له: كيف».

١١٢٢ - المَصْدَر السَّابِق، ص ٩٤.

١١٢٣ - بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، جزء ٦٦، ص ٢٩٢.

١١٢٤ - نهج البلاغة، الشريف الرضي، الجزء الثاني، تحقيق: محمد عبده، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠٠٧، ص١٩٧.

فَقَدْ ضَمَّنَهُ، ومَنْ قَالَ عَلَامَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ، كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ، مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ، وغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ»[١١٢٥].

كما نجد في خطبةٍ أخرى، مزيجًا من اللّاهوتَين السّلبي والإثباتي؛ يوضِّح مدى قرب موقف الشّيعة من المعتزلة، فنجد الإمام يقول: «ما وحده من كيفه، ولا حقيقته أصاب من مثله، ولا إيّاه عنّي من شبهه، ولا صمده من أشار إليه وتوهّمه، سبق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء أزله، وبمضادته بين الأمور عُرف أنَّ لا ضدَّ له، لا يُشمل بحدٍّ، ولا يُحسب بعدٍّ، وإنّما تحدُّ الأدوات أنفسها، وتشير الآلة إلى نظائرها، لا يجري عليه السُّكون والحركة، وكيف يجري عليه ما هو أجراه، ويعود فيه ما هو أبداه، ويحدث فيه ما هو أحدثه»[١١٢٦]، وفي تلك الخطبة نفسها ينسبون إليه قول المعتزلة: «إنّما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه، ومثله لم يكن من قبل ذلك كائنًا، ولو كان قديمًا لكان إلهًا ثانيًا». ومن ثَمَّ كانت خلاصة قول الشّيعة في اللّاهوت السّلبي، هي قول الإمام عليّ: «إنَّ الله مباين لجميع ما أحدث في الصِّفات، وممتنع عن الإدراك»[١١٢٧].

الإسماعيليّة

الإسماعيليّة؛ هي أكثر الفرق الإسلاميّة تأثّرًا بالأفلاطونيّة المحدثة، والهرمسيّة الغنوصيّة، إذ جمعت بينهما في قولها بوجود عشرة عقول متدرّجة بين الله والبشر، بحيث أصبح العقل الأوّل؛ هو المحرِّك الأوّل، هو الملك المقرّب، هو الفلك المحيط، هو الاسم الأعظم، هو الكلمة [اللّوجوس]، وأصبح العقل الثّاني؛ هو القلم، هو فلك الأفلاك، وأصبح العقل الثّالث؛ هو النَّفس الكليّة، هو الهيولى، هو اللّوح المحفوظ، هو فلك الكواكب، ثم يليهما سبعة عقول أو ملائكة تسمّى بالحروف والحدود العلويّة، وهي تناظر الأجرام السّبعة السّماويّة المعروفة حينها، ثمّ أخيرًا ما دون فلك القمر، كالعناصر الماديّة الأربعة المكوّنة للعالم، أمّا الإله؛ فقد أطلقوا عليه اسم المبدع المتعالي، الّذي أبدع العقل

١١٢٥- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٥.

١١٢٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٠٣- ٢٠٤.

١١٢٧- عيون أخبار الرضا، أبو جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بابويه، الجزء الثاني، تحقيق: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، ص ١١١.

الأوّل بكيفية مجهولة من العدم، لا بالفيض؛ لأنَّ الفيض مشاركة، أمّا باقي عمليّة الخلق، فتُنْسَبُ إلى العقل الأوّل كما تفعل الأفلاطونيّة المحدثة.

يظهر التّأثير الهرمسيّ في الإسماعيليّة أيضًا في ربطهم بين المستويات الوجوديّة المختلفة، فيقولون: «إنَّ نظام ترتيب الحدود السُّفلية في عالم الدِّين من النِّظام الموجود في ترتيب الأجسام العالية»[1128]، وأيضًا: «إنَّ الأفلاك العشرة وما دون فلك القمر، موازن للموجود في عالم الوضع من أركان العبادة بعدد الأفلاك من الكتاب، والأحكام الجامعة للحلال، والحرام، والشّهادة، والطّهارة، والصّلاة، والزّكاة، والصّوم، والحجّ، والجهاد، والطّاعة للقائم مقام الله الذي هو الإمام»[1129]، ومن ثَمَّ أصبح للقرآن ظاهر وباطن، فتعدّدت عندهم مستويات التّأويل، مثل الهرمسيّة، فرمزوا إلى العلاقة الثُّلاثيّة بين الرّسول [النّاطق] والإمام [الأساس أو الوصي]، والقرآن، بالعلاقة بين العقل الأوّل، والعقل الثّاني، والعقل الثّالث، حيث يستنطق الإمام القرآن [التأويل] كاستنطاق القلم للّوح المحفوظ؛ وهو ما انعكس على تأويلهم للنّص القرآني بما يخدم دعوتهم السّرية، مثل تأويلهم للصلاة بأنّها الدّعوة، باعتبارها فرض على كلِّ مسلم، ولهذا لُقِّبُوا بالباطنيّة، ولُقِّبُوا بالمسبعة؛ لفرط اهتمامهم بالرّقم سبعة، فالحدود العلويّة سبعة، والأئمّة سبعة.

المبدع عند الإسماعيليّة؛ هو مبدأ الوجود والعقل، ومنشىء الحدود والصِّفات، ومن ثَمَّ فإنَّ عقولنا تعجز عن الوصول إلى هويته؛ لأنَّ العقل محدَثٌ، والمبدع قديمٌ، وأيضًا لأنَّ كلّ هويَّةٍ تقتضي علّة، ومن ثَمَّ لم يلزم أن يكون للمبدع هويّة؛ لأنّه غير ذي علّة، وفي ذلك يقول الكرماني: «إنّه تعالى محتجبٌ بسبحانيّته عن الأشياء الّتي هي الذّرائع إلى إدراك الموجودات، وهو من وراء ما تحصله الآلات المخصوص بها البشر [العقل والحواس] في حصر الأيسيّات [الموجودات] من أقسام المعقولات، والمحسوسات، بكونه إلّا من جنسها، وارتفاعه عن أن يكون مثلها احتجاب الشّمس بالمثل عن إحاطة الأبصار، إذ هو على أمرٍ لا قدرة لذواتها على النُّهوض لتناوله بصفة، وهويّته، هويّة من حيث هي وبها مباينة للأشياء كلّها، وعلى الوجوه كلّها، فلا تعتوره إحاطة العقل والحسّ ما هو عليه من القدرة الباهرة التي تعجز فيها قدرة ما

1128- راحة العقل، أحمد حيد الدين الكرماني، تحقيق: مصطفى غالب، دار الأندلس، لبنان، ١٩٨٣، ص٢٥٧.

1129- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٤٢- ٢٤٣.

سواه، فهو من حيث هو يحتم على الأفواه أن تتحرّك، وعلى اللّسان أن ينطق، وعلى العقل أن يحيط، وعلى النَّفس أن توهم، ولا يوسم بشيء يقال عليه»[1130].

وحال اللُّغة هنا؛ هو نفس حال العقل العاجز، فقد وصل بتعاليه [المبدع] عن أن يكون محسوسًا، أو معقولًا أبواب الإدراك، ولما كان لا محسوسًا، ولا معقولًا استحال أن يُقالُ عليه ما يُقالُ عليها[1131]، فاللّغة أيضًا محدَثة، ومن ثَمَّ، فهي أيضًا عاجزة، يقول الكرمانيّ: «إذا كانت الأسماء والألفاظ مؤانية من الحروف البسيطة التي تُبنى سائر اللُّغات منها، والحروف محدثة، كان ما تدلُّ عليه وتوجبه في مثل حالها محدثًا، وإذا كان ما تدلُّ عليه الحروف المركَّبة في اللُّغات كلِّها محدثًا، مثلها على ما بيناه وهو تعالى كبرياؤه ليس بمحدث، فقد استبان امتناع الحروف المركَّبة الحادثة عنها اللُّغات عن أن يكون لها سلوك في الدَّلالة على ما يليق بكبريائه، بكونه تعالى مباينًا للمحدثات، وغير مناسب لها ولا من جوهرها، وإذا كان مباينًا للمحدثات، فحصل اليأس بالكليَّة عن أن تكون للألفاظ، والعبارات دلالة على شيء به حقّه سبحانه وتعالى، وأسفر عن صدق الموحِّدين بأنَّه لا يعرب عنه بلفظ قولٍ ولا بعقد ضمير، وكيف يكون للحروف دلالة على هويَّة ظهرت عنها المبدعات، والمنبعثات، والمكونات التي منها هي، وهو تعالى من ورائها في ذروة العزّة، فلا تهتدي العقول إلى تناوله بصفة»[1132].

يلخص الشَّهرستانيّ موقفهم، قائلًا: «إنَّهم قالوا في الباري تعالى: إنَّا لا نقول هو موجود، ولا لا موجود، ولا عالم، ولا جاهل، ولا قادر، ولا عاجز، وكذلك في جميع الصِّفات، فإنَّ الإثبات الحقيقي يقتضي شركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة الَّتي أطلقنا عليه، وذلك تشبيه، فلم يكن الحكم بالإثبات المطلق، والنَّفي المطلق، بل هو إله المتقابلين، وخالق المتخاصمين، والحاكم بين المتضادِّين، ونقلوا في هذا نصًّا عن محمَّد بن عليّ الباقر أنَّه قال: «لمَّا وهب العِلم للعالمين قيل هو عالم، ولمَّا وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر، فهو عالم قادر، بمعنى أنَّه وهب العِلم والقدرة، لا بمعنى أنَّه قام به العِلم والقدرة، أو وُصف بالعِلم والقدرة»[1133].

١١٣٠- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٣٥.

١١٣١- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٣٧.

١١٣٢- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٤٥.

١١٣٣- الملل والنحل، الشهرستاني، الجزء الأول، ص ١٥٧.

من ثَمَّ نفوا عن المبدع جميع الصِّفات، سواء الإثباتية أو السّلبية، وقدّسوه عن أن يكون موصوفًا محدودًا مكيّفًا ممكنًا مرئيًّا، أو غير موصوف ولا محدود ولامكيّف، ولا ممكن ولا مرئي، بل قالوا بتعاليه وتعاظمه عن المتقابلات الطَّبيعيّة، والقوليّة[١١٣٤]، وهو المبدأ الذي انعكس على تناولهم لقضيّة الصِّفات الَّتي شغلت العقل الإسلاميّ، فعن قضيَّة المكان يقول السجستانيّ: «قال أكثركم إنّه في مكان، ونفى البعض منكم أنّه في مكان دون مكان، بل هو بكل مكان، وقلنا إنّه تعالى كبرياؤه لا في مكان ولا لا في مكان، والَّذي هو في مكان ما، أو هو بكلِّ مكان، الخلق لا الخالق»[١١٣٥].

لهذا انفرد المذهب الإسماعيليّ بأنّه الفرقة الإسلاميّة الوحيدة الّتي كان مسلكها في اللّاهوت السَّلبي موافقًا لطريقة (برقلس وديونيسيوس) [نفي النفي]، ذلك في الوقت الَّذي نجد فيه اللَّاهوت السَّلبي الإسلامي، عند عموم الشِّيعة، والفلاسفة، والمعتزلة، متوافقًا مع الطّريقة الأفلوطينيّة الَّتي لم تسلك طريق اللَّاهوت السَّلبي إلى آخره [الاكتفاء بنفي الإثبات]، فيقول أبو يعقوب إسحاق السجستاني: «الحمد لله المعبود بلا ولا لا.... الذي علا أمره عن مقارنة الأصوات واللُّغات... المحتجب بتصمّده على أن يكون كمثله شيء»[١١٣٦]. ويظهر التّأثُّر الشَّديد ببرقلس في رؤيتهم للمبدع بأنَّهُ فوق مبدأَيْ الهويّة، واللَّاهويّة، فيقول السّجستاني في كتابه (الينابيع) تحت عنوان (في هويَّة المبدعة المحضة): «إنَّ هويّة الله هي «إظهار نفي الهويَّات، واللَّاهويات عن المبدع سبحانه»، فالله عندهم ليس أيسًا [وجودًا] ولا أيسًا [عدمًا]، وإنَّما هو المؤيِّس، والمشيِّئ.

وبما أنَّ عقولنا لا تدرك سوى الموجودات المعلولة من المعقولات والمحسوسات، فإنَّ منتهاها؛ هو العقل الأوَّل، والموجود الأوَّل، لا المبدع المتعالي المتجاوز للعقل وللوجود، فيقول الكرمانيّ: «ونهاية إحاطة العقل انتهاؤه فيها إلى هذا الموجود الأوّل لزم الوقوف عند هذا الحدّ، والإقرار بالعجز عمَّا سواه، ممَّا هو خارج عنه، ليكون تقديسًا، وتسبيحًا، فلا إله إلَّا هو، وسبحانه وتعالى عمَّا يقولُ الظَّالمون علوًّا كبيرًا»[١١٣٧]. وإنّ العقل الأوّل؛ هو من يتَّصف بأشرف الأوصاف الإثباتيّة، مثل الحياة، والكمال، والثَّبات، والأزليّة، والقدرة، والعلم،

١١٣٤- كتاب الافتخار، أبو يعقوب السجستاني، ص ٩٢.

١١٣٥- المَصْدَر السَّابِق، ص ٨٣-٨٤.

١١٣٦- المَصْدَر السَّابِق، ص٧١-٧٢.

١١٣٧- راحة العقل، أحمد حميد الدين الكرماني، ص ١٧٥.

والإبداع، والجمال، والبهاء، والحقيقة أنَّ مسلك الإسماعيليّة في تناول هذه الصِّفات هو نفس مسلك المعتزلة، فيقولون: «هو بجملتها حيٌّ، وبجملتها قادر، وبجملتها عالم، وبجملتها عاقل، وبجملتها أزليّ[١١٣٨] إلى آخره من الصِّفات»، حتّى إنَّ الحامديّ قال: إنَّ الأوصاف الواردة في سورة الإخلاص، إنَّما هي؛ لبيان خصائص العقل الأوّل. فنهاية المعرفة بالمبدع عند الحامديّ هي: «الإقرار بالعجز عن وصفه».

لكن في كلِّ الأحوال تظلُّ الإشارة إلى المبدع تحمل في طيَّاتها وجودًا من نوع ما، وهو ما يعترف به الكرمانيّ، إذ يرى أنّه على الرغم من استخدامهم للنفي، ولنفي النّفي، فإنَّ هذا لا يعني النَّفي الميتافيزيقي للهويّة المتعالية في ذاتها، فيقول: «إنَّ قولنا في الله سبحانه أوّلًا بأنّه (لا موصوف)، الذي صار فعل (حرف لا) موجَّهًا نحو الصِّفات، والموصوفات من الأجسام لنفيها عنه سبحانه المشار إليه بقولنا إنَّه، والمشار إليه ثابتٌ، والصِّفات هي؛ المعطلة المنفيّة، ومثل قولنا ثانيًا، بأنَّه تعالى (ولا هو لا موصوف) الجاري مجرى قولنا الأوّل في النَّفي عن الهويَّة المتعالية سبحانه، ما هو غير المنفي أوّلًا بقولنا: (ولا موصوف)، وذلك في قولنا (ولا هو لا موصوف) موجَّهٌ نحو أشياءٍ صار سلب الصِّفات عنها سمة لها، مثل الأنفس والعقول التي تتعالى عن أن توصف بالأجسام، وصفاتها لنفي ما تستحقه تلك الأشياء على ما عليه ذواتها عن الهويّة المتعالية سبحانها، المشار إليها بقولنا هو، والمشار إليه ثابت والهويّة قائمة»[١١٣٩].

من ثَمَّ فإنَّ نفيهم لصفة وجود الله يعني؛ نفي صفة الوجود الممكن عنه، وليس صفة الوجود الضَّروري، فهم يقرُّون باستحالة أن يكون الله عدمًا نظرًا لضرورة وجوده، وفي هذا هم يقدِّمون حجّة قريبة من الكوزمولوجية المنطقيّة، مفادها أنّه: «لمَّا ثبت أنّه لا وجود لهذا [الموجودات] إلّا بذاك [المبدع] كان منه العلم، بأنَّ الذي تنتهي إليه الموجودات التي به توجد، وإليه تستند، ومنه توجد (هو الله الّذي لا إله إلّا هو) محال لَيسيَّتَهُ [كونه عدمًا]، باطل لاهوتيّه، إذ لو كان ليسًا لكانت الموجودات أيضًا ليسًا، فلمّا كانت الموجودات موجودة كانت ليسيّته باطلة (لا إله إلَّا الله)، إله خرست الألسن عند نهوض الأنفس، لتتناوله بصفة النُّطق، فوقفت متيقِّنة بالعجز متحيّرة»[١١٤٠].

١١٣٨- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٨٨.

١١٣٩- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٤٩.

١١٤٠- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٣٠.

لكن تظلُّ الماهية محتجبة تمامًا، لا طريق للوصول إليها، ولا تعبير عنها باللّغة سواء أكان ذلك بالإثبات أو بالنَّفي، فينقل ابراهيم بن الحسين الحامدي في (كنز الولد) قولًا منسوبًا إلى الإمام عليّ: «من أجاب عن التّوحيد بالعبارة فهو مُلحد، ومن أشار إليه فهو ثنوي، ومن نطق به فهو جاهل، ومن سكت عنه فهو غافل، ومن ظنَّ أنّه واصل فليس له حاصل، وكلّ ما ميَّزتموه في أوهامكم، وأدركتموه بعقولكم في أصدق معانيه، فمصروف عنه مردود إليكم، محدث مصنوع مثلكم، فالكلام فيما لا تدركه جهل، والمناظرة فيما لا يبلغه العقل خطأ»[1141].

وبسبب موقفهم المتفرِّد، هاجم مفكرو الإسماعيليّة كلّ تصوّرات الفرق الإسلاميّة الأخرى، يقول السّجستاني مخاطبًا بقيّة الفرق الإسلاميّة: «فلمّا هبطتم في معرفة خالقكم حصرتوه في جسم يحيط به كالحشويّة، أو شيء يقوم به كالمتكلِّمين، أو جوهر يلحق به كالفلاسفة»[1142]، فالصِّفات مأخوذةٌ مستعارةٌ من الموجودات الَّتي هي واقعة تحت الوجود المُختَرَع، فقد تبيَّن أنَّ مَن وصفه فقد كذب عليه بكون ما وصفه به صفة لغيره»[1143].

ولم يسلم من هجومهم أولئك الَّذين قالوا بالنّفي، لأنّهم لم يتبعوا قولهم هذا بنفي النَّفي، إذ إنَّ المنفي عن الصِّفات، والكيفيَّات، والأدوات، بعض خلقه الذي لا يليق بمجد المبدع الحقّ أن يكون مثلهم[1144]، فلم ينفوا اشتراك الإله مع المخلوقات في النَّفي، ومن ثَمَّ فقد شبَّهوه بخلقه، يقول الكرمانيّ: «والمتأمّل المنصف إذا ابتعد عن ذلك بفكره، علم أنَّ كلًّا من المخالفين قد زيَّن مذهبه، بأنْ عمد في توحيده لمعبوده ما عمدناه، وقصد ما قصدناه في استعمال (حرف لا) في النَّفي ما يستحق الغير عن الله تعالى، خاصّة المعتزلة الذين صدَّروا كتبهم، وزيَّنوها بقولهم في أصول مذهبهم: «بأنَّ الله تعالى لا يُوصَفُ بصفات المخلوقين»، لكنَّ المعتزلة قالوا بأفواههم قول الموحِّدين، واعتقدوا بأفئدتهم اعتقاد الملحدين، بنقضهم قولهم أوَّلًا: «بأنَّ الله لا يوصف بصفات المخلوقين بإطلاقهم على الله سبحانه وتعالى ما يستحقّه غير الله تعالى من الصِّفات من القول بأنّه، حيٌّ، عالم، قادر، فسائر الصِّفات، نعوذ بالله»[1145].

١١٤١- تُنسب أيضًا إلى الشبلي.

١١٤٢- كتاب الافتخار، أبو يعقوب السجستاني، ص ٨٢-٨٣.

١١٤٣- راحة العقل، أحمد حميد الدين الكرماني، ص ١٣٦.

١١٤٤- كتاب الافتخار، أبو يعقوب السجستاني، ص ٩١.

١١٤٥- راحة العقل، أحمد حميد الدين الكرماني، ص ١٤٩.

لكنّ الموقف الإسماعيليّ، كان من الصُّعوبة الدينيّة ما جعله يتحلَّل تدريجيًّا، بداية من القرن الثّاني عشر، ليأخذ في الأخير موقفًا مشابهًا لموقف الفلاسفة من اللّاهوت السّلبي، وهو ما نجده في كتاب «تاج العقائد» لعليّ بن الوليد الَّذي وقف عند نفي الصِّفات، ولم يتعدَّاها لنفي النَّفي، ونجده أيضًا في تفسير الشّهرستاني الَّذي يُظْهِرُ فيه جانبه الإسماعيليّ، إذ يقول: «لا يدرك من جلال الله تعالى إلا هويّته فقط، فهو هو، وفي الدّعوات (يا من هو هو)، لكن لَمَّا تخطَّى القوم من لفظ (هو) قرنوا به (ما هو)، فطلبوا الماهيّة، ثمَّ تخطُّوا إلى الكميَّة، فقالوا: (كم هو)، ثمَّ قالوا: (كيف هو)؛ فوقعوا في الشِّرك، والإثنينيّة، والتَّثليث، والتَّشبيه، والتَّعطيل، وضلّوا عن قصد السّبيل. والأنبياء، عليهم السّلام، قرّروا التّوجيه في مثل معاني أسماء سورة الإخلاص، حيث ابتدأ التّوحيد بـهو وزاد عليه (الله الأحد الصمد)؛ فـ(اسم الله) يعطي معنى ألوهيّته بنفي الماهيّة، و(الأحد) يعطي معنى التّوحيد بنفي الكميّة، و(الصّمد) يعطي معنى التّمجيد بنفي الكيفيّة؛ وكل ما يقترن بهو من (ما) و(كم) و(كيف) فهو منزّه عن ذلك»[١١٤٦].

ابن حزم

على الرغم من نقد ابن حزم الشّديد للمعتزلة، إلَّا أنَّه عمليًّا وافقهم في الكثير من أقوالهم، وعلى الرغم من أنَّ منهجه انطلق من النَّص مثل ابن تيميّة، إلَّا أنَّه خالف ابن تيميّة بشدّة، ويعلِّل ابن كثير هذا الموقف بقوله: «والعجب، كلّ العجب، منه أنّه كان ظاهريًّا حائرًا في الفروع، لا يقول بشيء من القياس لا الجليّ ولا غيره، وكان رغم هذا، من أشدّ النَّاس تأويلًا في باب الأصول، وآيات الصّفات، وأحاديث الصِّفات؛ لأنّه كان أوّلًا قد تضلّع من علم المنطق. فينطلق ابن حزم من مقدِّمتين سلبيَّتين أساسيَّتين في رؤيته للصِّفات الإلهيّة، المقدّمة الأولى، هي قوله: «إنّنا لا نسمّي الله عزّ وجلّ إلّا بما سمّى به نفسه»، والمقدّمة الثّانية، هي: «أَنَّ اللهَّ لَيْسَ كمثله شَيْء، وَلَا يَتَمَثَّلُ فِي صُورَةِ شَيْءٍ مِمَّا خَلَقَ»[١١٤٧]، فيصل إلى نتيجة مفادها ردّه: «أتسأل بصفةِ المخلوق عن الخالق، تعالى الله عن هذه الصّفة كما تعالى عن ضدِّها».

١١٤٦- مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار، الشهرستاني، تحقيق: محمد علي أذرشب، مؤسسة الدراسات الإسماعيلية، طهران، ٢٠٠٨، ص ٧٨، ٧٩.

١١٤٧- المحلى بالآثار، ابن حزم، الجزء الأول، دار الفكر، بيروت، ص ٢٦.

رفض ابن حزم مفهوم الصّفة من الأساس؛ لأنّه لم يرد في القرآن، والأحاديث، فيقول: «إطلاق لفظ الصّفات لله تعالى عزّ وجلّ محال لا يجوز؛ لأنَّ الله تعالى لم ينصّ قطّ في كلامه المنزّل على لفظة الصّفات، ولا على لفظ الصّفة، ولا حفظ عن النّبي صلى الله عليه وسلم بأنَّ لله تعالى صفة أو صفات؛ نعم، ولا جاء قطّ ذلك عن أحد من الصّحابة رضي الله عنهم، ولا عن أحد من خيار التّابعين، ولا عن أحد من خيار تابعي التّابعين، وما كان هكذا، فلا يحلُّ لأحد أن ينطق به، فلا يجوز القول بلفظ الصّفات، ولا اعتقاده، بل هي بدعة منكرة»[١١٤٨].

كما رفض أيضًا قياس الغائب [صفات الله] على الشّاهد [صفات المحدثين]، فقال: «أمّا احتجاجكم بأنَّ من كان سميعًا فلا بدَّ له من سمع، ومن كان بصيرًا فلا بدّ له من بصر، ومن كان حيًّا فلا بد له من حياة، ومن كان مريدًا فلا بدّ له من إرادة، ومن كان له كلام فهو متكلِّم، فأطلقتم كلَّ هذا على الله عزّ وجلّ بلا برهان»[١١٤٩]، فذلك؛ ما نصَّ قياسهم له على المخلوقات وتشبيهه تعالى بهم، ولا يجوز عند القائلين بالقياس أن يُقاسُ الشَّيء إلَّا على نظيره، وأمّا أن يُقاسُ الشَّيء على خلافه من كلِّ جهة وعلى ما لا يشبهه في شيء البتّة، فهذا ما لا يجوز أصلًا عند أحد[١١٥٠]، ولهذا كان تصريح الباقلاني وابن فورك في كتبهما في الأصول وغيرها بأنَّ؛ علم الله تعالى واقع مع علمنا تحت حدٍّ واحد، حماقة ممزوجة بهوس، إذ جعلوا ما لم يزل محدودًا بمنزلة المحدثات»[١١٥١].

لهذا كان موقفه في الصِّفات المعنويّة هو أنّه: «لا يجوز أن يُسمَّى الله تعالى، ولا يُوصَف باستدلالٍ البتّة، لأنّه بخلاف كلِّ ما خلق، نحن لم نلتزم أنْ نُحِلّ تسميته عزَّ وجلّ، قياسًا على ما عهدنا، بل ذلك حرام لا يجوز ولا يحلّ، لأنّه ليس في العالم شيء يشبهه عزّ وجلّ فيُقاسُ عليه، قال الله تبارك وتعالى:{ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير}، فقلنا: نعم إنّه سميع بصير، لا كشيء من البصراء ولا السّامعين ممّا في العالم[١١٥٢]، فهو سميع بصير

١١٤٨- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، الجزء الأول، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠١٤، ص ٣٧٧.

١١٤٩- المَصْدَر السَّابِق، ص ٤٠٥.

١١٥٠- المَصْدَر السَّابِق، ص ٤١٧.

١١٥١- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

١١٥٢- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٩٦، ٣٩٩.

بذاته، فإنْ قالوا فإذن معنى سميع بصير، هو معنى عليم، فيقولوا: إنّه تعالى يبصر المسموعات ويسمع المرئيّات؟ قلنا: ما نمنع من هذا ولا ننكره، بل هو صحيح، لأنّ الله تعالى إنّما قال: {أسمع وأرى}، فهذا إطلاق على كلِّ شيء على عمومه[١١٥٣] ذلك لأنه؛ لولا النَّصُّ الوارد بعليم، وقدير، وعالم الغيب والشّهادة، وقادر على أن يخلق مثلهم، والحيّ، لما جاز أن يسمّى الله تعالى بشيءٍ من هذا أصلًا[١١٥٤]، فالأسماء أعلام تشير إلى الذّات فحسب دون أيّ معنى، فيقول: «هو تعالى رحيم بذاته، عفوٌّ بذاته، غفور بذاته، مالك بذاته، مع النّصِّ الوارد بأنه تعالى كان كذلك، وهي أسماء أعلام له[١١٥٥]، لا مشتقّة من صفة أصلًا، ولهذا وقف العلم عند الجهل بصفات الباري عزّ وجلّ[١١٥٦]، وهو معنى الجهل العليم الَّذي ينتهي به اللّاهوت السّلبي عقليًّا.

كما تأوّل ابن حزم الصِّفات الخبريّة، فقال: «إنَّ الإصبعين تدبيران ونعمتان من تدابير الله عزّ وجلّ، ونعمه». وفي قضيّة الاستواء على العرش قال معنى الاستواء، هو: «انتهاء خلقه إليه»، لكنّه خالف المعتزلة في قضيّة خلق القرآن، فقال: «إنّ للقرآن خمسة معانٍ، إحداها غير مخلوق، وهو كون القرآن كلام الله تعالى، وهو علمه وليس شيئًا غير الباري تعالى، ومن ثَمَّ لم يَجُزْ لأحد البتّة أن يقول (القرآن مخلوق)، ولا أن يقول كلام الله تعالى مخلوق، لأن قائل هذا كاذب، لأنّه لا يجوز أن يطلق صفة البعض على الكلّ الذي لا تعمُّه تلك الصّفة[١١٥٧].

لقد وضع ابن حزم الله فوق كلِّ شيء، «فالله تعالى هو الحاكم على كلّ ما دونه، وأنّه تعالى غير محكوم عليه، وأنَّ كلّ ما سواه تعالى مخلوق له»[١١٥٨]، ومن ثَمَّ نفى العلّة عن الأفعال الإلهيّة لسببين؛ السّبب الأوّل، هو: «قال الله تعالى واصفًا نفسه: {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ}، فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه، وأنَّ أفعاله لا يجزئ فيها (لم؟)، وإذا لم يحلّ لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله (لم كان هذا؟)، فقد بطلت الأسباب جملة وسقطت العلل

١١٥٣- المَصْدَر السّابِق، ص ٣٨٢.

١١٥٤- المَصْدَر السّابِق، ص ٤٠٥.

١١٥٥- المَصْدَر السّابِق، ص ٤٠٢.

١١٥٦- رسائل ابن حزم الأندلسي، ابن حزم، الجزء الأوّل، ص ٣٤٥.

١١٥٧- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، الجزء الثاني، ص ٤٢.

١١٥٨- المَصْدَر السّابِق، ص ١٣٤.

البتّة، إلّا ما نصَّ الله تعالى عليه أنَّه فعل أمرًا كذا لأجل كذا[1159]، ومن الواضح أنَّ هذا السَّبب هو؛ الاحتكام إلى الجهل، لأنَّ جهلنا بالأسباب لا يعني عدم وجودها.

أمّا السَّبب الثَّاني، فهو: أنَّ اسم العلّة فيه معنى الضَّرورة إلى معلولها، وفي المعلول معنى الضَّرورة إلى علَّته، لأنَّ العلّة موضوعة للمعلول، والمعلول محمول على العلَّة، فهما مضافان، مضطرّان، متَّصلان، غير متفرّقين، ولا غنيّين، لحاجة كلّ واحد منهما إلى صاحبه، وليست هذه صفة الخالق الأوّل الذي كان قبل أن يبدع شيئًا غنيًّا عن كلِّ شيء، ثمَّ لم يحلّ به حال، لأنَّه لا لتأخذه الاستحالة فيعود من غنيّ إلى احتياج، أو من انفراد إلى اتّصال، أو من وحدانيّة إلى تكثّر[1160]. ومن الواضح أنَّ اعتراض ابن حزم هنا على دلالة معيّنة، وهي ارتباط الضَّرورة بمفهوم العلّة، ومن ثَمَّ كان تمييزه بين العلّة، والسَّبب، والغرض[1161]، لكنَّه أيضًا نفى إمكانيَّة إطلاقها في حقِّ الله دون نصٍّ يقرُّ ذلك، فيقول:

«دليل ذلك أنَّ السّبب، والغرض، لا يخلوان من أنَّهما مخلوقان لله تعالى، أو أنَّهما غير مخلوقين أصلًا، أو أنَّهما مخلوقان لغيره، فمن جعلهما غير مخلوقين أصلًا كفر، لأنَّه يجعل في العالم شيئًا لم

١١٥٩- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الجزء الثامن، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٠٢.

١١٦٠- رسائل ابن حزم الأندلسي، ابن حزم، الجزء الثاني، ص ٣٦٩.

١١٦١- وافق ابن حزم الأشاعرة في نفي علية الأحكام والأفعال الإلهية، ومن ثَمَّ اعتمد الفقه الظاهري على نفي القياس، لكنه في الوقت نفسه ميّز بين العلة والسبب والغرض، فنفى الأولى عن الإله مطلقًا وأثبت السبب والغرض طالما أن هناك نصاً بذلك. فالعلة: «هي اسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً، والعلة لا تفارق المعلول البتة، ككون النار علّة الإحراق، والثلج علّة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً». أما السبب: «فهو كل أمر فعل المختار فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر ألا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة». وأما الغرض: «فهو الأمر الذي يجري إليه مفاعل ويقصده ويفعله، وهو بعد الفعل ضرورة، فالغرض من الانتصار إطفاء الغضب وإزالته، وإزالة الشيء هو شيء غير وجوده، وإزالة الغضب غير الغضب، والغضب هو السبب في الانتصار، وإزالة الغضب هو الغرض في الانتصار». ومن ثَمَّ كانت النتيجة الفقهية والعقائدية عنده هي «فلسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة، بل نثبتها ونقول بها، لكنا نقول إنها لا تكون أسبابًا إلا حيث جعلها الله تعالى أسبابًا، ولا يحلّ أن يتعدى بها المواضع التي نصّ فيها على أنها أسباب لما جعلت أسبابًا له... فاعلم الآن أن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع أحكامه البتة، لأنه لا تكون العلة إلا في مضطر. واعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها، وعن أحكامه، حاشا ما نصّ تعالى عليه أو رسوله. وأما الغرض في أفعاله تعالى وشرائعه فليس شيئًا غير ما ظهر منها فقط، والغرض في بعضها أيضًا أن يعتبر بها المعتبرون، وفي بعضها أن يدخل الجنة من شاء إدخاله فيها، وأن يدخل النار من شاء إدخاله فيها». [الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الثامن، ص ٩٩ – ١٠٣].

يزل، ومن قال: إنَّهما مخلوقان لغيره، كفر، لأنّه يجعل خالقًا غير الله تعالى، فثبت أنَّهما مخلوقان له تعالى، وقد قام البرهان على أنَّ كلّ ما دون الله تعالى فهو خلقُ الله، فإذن قد ثبت أنَّ الغرض، والسَّبب مخلوقان لله تعالى، فلا يخلو من أن يكون خلقهما لسبب أيضًا، ولغرض، أو لا لسبب ولا لغرض، فإن كان فعلها لسبب آخر، وغرض آخر، لزم أيضًا فيهما مثل ذلك، حتّى تنتهي بقائل هذا إلى إثبات معدودات ومخلوقات لا نهاية لها، وقد كفر قائله، وإن كان تعالى فعلهما لا لسبب ولا لغرض، فهذا هو قولنا إنَّه تعالى يفعل ما يشاء لا معقّب لحكمه، لا لسبب ولا لغرض، حاشا ما نصَّ تعالى عليه من أنَّه فعَله لغرضٍ أراده، أو لسبب[1162].

فالله في تصوّر ابن حزم؛ مطلق الاختيار، وتامّ الغنى، فتعالى ذو الكبرياء والعزّة والعظمة والجلال، عمّا يقول الملحدون في أسمائه، خطًا وعمدًا، علوًا كبيرًا، فأنّى يكون سببًا وهو محدث الأسباب وفاعلها، وأنّى يكون علّة وهو محدث العلل وواضعها، وهو ما لا يترك مجالًا أمام اللّاهوت العقلي [بعيدًا عن النص] سوى أن يكون لاهوتًا سلبيًّا، ولهذا يقول: صفة الله تعالى، الله تعالى نفى صفات البشر عنه، وقد جعل لذلك اعتبارًا، وهو المريد المحدّد، فإنّ صفته عدم صفته، وهو ما يظهر أيضًا في برهان ابن حزم على وجود الله، حيث يقدّم نسخة من البرهان الكوزمولوجي، تقول: «لو كان كلّ مصوّر متصوّرًا، وكلّ محرّك متحرّكًا، لوجب وجود أفعال لا أوائل لها، فوجب ضرورة وجود محرّك ليس متحرّكًا، ومصوّر ليس متصوّرًا، ضرورة ولا بد، وهو الباري تعالى محرّك المتحرّكات ومصوِّر المتصوّرات، لا إله إلا هو»[1163].

لكن تظلّ مشكلة هذا التّصور هي أنّه؛ يظلّ يعتمد على صورة من قانوني العليّة وعدم التّناقض، على الرغم من نفي ابن حزم لهما في حقِّ الإله، وهي المشكلة المعتادة عند محاولة التَّفكير فيما هو خارج حدود العقل والمنطق، ولهذا؛ لا نقول نحن إنَّه علّة أفعال المعلولات، ولا علّة المعلولات، ولا علّة العلّة، في مطلبنا هذا الَّذي نريد به قصد الواحد الصَّمد جلَّ ثناؤه، بل نقول: هو الأحد، الأوّل، الصّمد، مبدع العلل، فإن قال قائل: فلولاه لم تكن العلل ولا المعلولات، قيل له: نعم، لولاه لم تكن، ولكنَّه ليس علّة لذلك[1164]، وإنَّما العلَّة العليا لكل شيء هي مشيئة الله تعالى لكون الأشياء كلها. أو في قول آخر «الإرادة هي الحدّ الأوّل، وهي

١١٦٢- الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الثامن، ص ١٠٤.

١١٦٣- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، الجزء الأول، ص ٣٧٦.

١١٦٤- رسائل ابن حزم الأندلسي، ابن حزم، الجزء الأول، ص ٣٧٠.

النّهاية القصوى، وهي العلّة الأولى، هي الحقّ المحيط بالكلّ، والأمر الأعلى، والنُّور الأعظم، والحجاب الأرفع المضروب بين الخالق وخلقه، فإرادة الله ترسم حدود الإمكان، أمّا كيفيّة تحدّد محتواها فهو مجهول تمامًا في ضوء كون الله مطلق الاختيار، بحيث لا يقيّده أيُّ شيء يمكن أن يكون علّة، أو سببًا، أو غرضًا.

لهذا وافق ابن حزم الأشاعرة في نظريّة الأمر الإلهيّ، إذ يقول: «إنّ الله تعالى يفعل ما يشاء، وإن كلّ ما فعل ممّا ذكرنا وغيره فهو كلّه منه تعالى حكمة، وحقّ، وعدل، ولا يُسأل عمّا يفعل وهم يسألون، إنّما الحقّ هو: أنَّ كلّ ما فعله الله عزّ وجلّ أيّ شيء كان فهو منه عزّ وجلّ، حقّ، وعدل، وحكمة، وإن كان بعض ذلك منّا جورًا وسفهًا، وكلّ ما لم يفعله الله عزّ وجلّ، فهو الظّلم، والباطل، والغشّ، والتّفاوت»[١١٦٥]، فأوّل ما عصى الله تعالى به في عالمنا هذا القياس، وهو قياس إبليس على أنَّ السُّجود لآدم ساقط عنه، لأنّه خيرٌ منه، إذ خلق إبليس من نار وآدم من طين، ثمّ بالتّعليل للأوامر كما ذكرنا، وصحّ أن أوّل من قاس في الدِّين، وعلّل في الشّرائع، فإبليس أفصح أنّ القياس وتعليل الأحكام دين إبليس، وأنّه مخالف لدين الله تعالى، نعم، ولرضاه، ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدّين، ومن إثبات علّة الشّيء من الشَّريعة، وبالله تعالى التّوفيق[١١٦٦].

يقع في مقدّمة تلك القياسات قياس المعتزلة الذين ظنّوا أنّ عقولهم حاكمة على الله تعالى في أن لا يحسّن منه إلا ما حسّنت عقولهم، وأنّه يقبّح منه تعالى ما قبّحت عقولهم، وهذا هو تشبيه مجّرد لله تعالى بخلقه، إذ حكموا عليه، بأنّه تعالى يحسّن منه ما حسَّن منّا، ويقبِّح منه ما قبَّح منّا، ويحكم عليه في العقل بما يحكم علينا، فالإله لا يفعل تبعًا لحكمة ما، وإنّما كلّ ما فعله الله عزّ وجلّ، أيّ شيء كان فهو منه عزّ وجلّ، حقٌّ، وعدل، وحكمة، وإن كان بعض ذلك منًّا جورًا وسفهًا، وكلّ ما لم يفعله الله عزّ وجلّ، فهو الظّلم، والباطل، والعبث، والتَّفاوت.

موسى بن ميمون

أعظم فلاسفة اليهود في العصور الوسطى، ولد في قرطبة الأندلس، ثم استقرّ بعد طول ترحال في مصر حيث ألّف معظم كتبه. فتأثّر بأصحاب الكلام وأئمة الظاهريّة وبفلاسفة

١١٦٥- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، الجزء الثاني، ص ١٠٢، ١٢٧.

١١٦٦- الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الثامن، ص ١١٣.

المسلمين[١١٦٧]، سواء الأندلسيين أو المشرقيين، وآليات تجاوزهم لكل ما شابه تجسيم الإله نصوصيًا[١١٦٨]. فوضع ابن ميمون كتابه «دلالة الحائرين» باللغة العربية بحروف عبرية، حتّى يُصعب الاطلاع عليه إلا ببطء شديد لأنه كان مخالفًا للتأويلات السائدة في التراث اليهودي. فقد كان الغرض منه بالأساس هو تقديم تفسير عقلي لآيات العهد القديم بشكل ينزّه الإله عن التجسيم الذي يوحي به ظاهر النصوص، ومن ثَمَّ يحفظ العلاقة بين الوحي الإلهي والعقل في إطار الدين، لأن علّة التعارض بين العقل والدين تكمن، بالنسبة إلى ابن ميمون، في أخذ اللغة الدينيّة بمعناها الحرفي.

رفض ابن ميمون التفسير الحرفي المتوارث لنصوص التوراة، ولجأ إلى التأويل العقلي التنزيهي، بشكل يشبه ترجمة أنقولوس الآرامية [السيريانية]، التي قال عنها: «كل صفة يصفها الكتاب تودي إلى جسمانية يتأولها [أنقولوس] بحسب معناها... ففتح لنا أيضًا بهذه الترجمة معنى كبيرًا من معاني النبوة»[١١٦٩]. ومن ثَمَّ أعادت فلسفته، ذات المنشأ الإسلامي، تشييد

١١٦٧- إذا كنا هنا سنبيّن مقدار تأثر ابن ميمون بالفلاسفة في قضية التوحيد والأسماء والصفات، فإن ذلك لن يغطي جميع أوجه تأثره بهم. فعلى سبيل المثال اتبعهم ابن ميمون في أقوالهم الأفلاطونية المحدثة والأرسطية الأخرى، فقال: «تفيض عنه [الله] وجودات كثيرة»، وإن «الملائكة أيضًا ليسوا ذوي أجسام، بل هم عقول مفارقة المادة... الذين بواسطتهم تتحرّك الأفلاك» [دلالة الحائرين، ص ١١٢، ٢٨٢]. كما يقول: «إن التدبير يفيض من الإله تعالى على القول على ترتيبها؛ ومن العقول يفيض منها مما استفادته خيرات وأنوارًا على أجسام الأفلاك، ويفيض من الأفلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد بعظيم ما استفادته من مبادئها» [دلالة الحائرين، ص ٢٩٩]. كما تأثر بنظرية النبوة عند فلاسفة المسلمين بشقيها الأفلاطوني الجديد عند الفارابي [الفيض]، والشقّ الأرسطي عند ابن رشد [الاتصال]، فيقول: «ينبغي أن يكون معلومًا أنه من البشر يوجد أشخاص لديهم طبيعة عقلية خاصة يمتلكون الكثير من الكمالات، أرواحهم مهيأة لاستقبال شكل العقل، فيتصل العقل البشري بالعقل الفعّال الذي يصدر عنه فيض عظيم على العقل البشري. أولئك هم الأنبياء، وتلك هي النبوة، وهذا هو معناها».

١١٦٨- لم يكن ابن ميمون الفيلسوف اليهودي الوحيد الذي تأثر بعلم الكلام الإسلامي في قضيتي التوحيد والأسماء والصفات، فنجد أيضًا سعيد الفيومي الذي أدرك أن «التشبيه لا ينشأ إلا نتيجة لاستخدام المنهج الحرفي في التفسير، وعلى ذلك قام بتحديد ألفاظ عشرة بعينها معتبرًا إياها المسؤولة عن التشبيه في تلك الآيات، وهي: الرأس، والعين، والأذن، والفم، والشفاه، والوجه، واليد، والقلب، والجنان، والقدم. وقام بإعادة تفسير هذه الألفاظ استنادًا إلى أن تفسيره ذاك يمثل التعبير الحقيقي عما قصده الأنبياء؛ فأصبحت الرأس تعني الشرف والعلو، والعين العناية، والوجه الرضا والغضب، والأذن قبول القول، والفم والشفاه البيان والأمر، واليد القدرة، والقلب الحكمة، والجنان اللطف، والرجل القهر». انظر: علم الكلام اليهودي- سعيد بن يوسف الفيومي، «سعديا جاءون» نموذجًا، يحيى ذكري، الدار المصرية اللبنانية، ٢٠١٥، ص ١٣٦.

١١٦٩- دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ص ٥٩-٦٠.

أركان العقيدة اليهودية، باعتباره واضع أسس التفسير العقلي لليهودية، حتّى قيل عنه: «لم يظهر رجل كموسى (الفيلسوف)، من أيام موسى (النبي) إلى موسى (الفيلسوف)»، ومن ثَمَّ كان كتابه «دلالة الحائرين» في مقام التلمود ذاته.

الحائرون هنا ليسوا «الجمهور ولا للمبتدئين بالنظر»[١١٧٠]، بل هم اليهود الذين نظروا «في علوم الفلاسفة وعلم معانيها وجذبه العقل الإنساني وقاده ليحله في محله، وعاقته ظواهر الشريعة، وما لم يزل يفهمه أو يفهم إيّاه من معاني تلك الأسماء المشتركة أو المستعارة أو المشككة، فبقي في حيرة ودهشة، فإما أن ينقاد مع عقله ويطرح ما علمه من تلك الأسماء، فيظن أنه طرح قواعد الشريعة، أو يبقى مع ما فهمه منها ولا ينجذب مع عقله، فيكون قد استدبر عقله ويعرض عنه، ويرى مع ذلك أنه قد جلب عليه أذية وفسادًا في دينه، ويبقى مع تلك الاعتقادات الخيالية، وهو منها على وجل ووخامة، فلا يزال في ألم قلب وحيرة شديدة»[١١٧١].

كان التأويل التنزيهي هو علاج تلك المشكلة بالنسبة إلى ابن ميمون. فالعبارة تقول: «تتحدث التوراة بلغة الرجال»، وهذه العبارة هي مفتاح فهم التوراة عند ابن ميمون، حيث تعني أن التوراة تستخدم مفاهيم وصورًا يمكن للشخص العادي فهمها، بدلًا من الدقة الصارمة التي يتطلبها المفكر الفلسفي. فعندما توحي التوراة بأن الله لديه رغبات، أو عواطف، أو حتّى صفات جسدية مادية، فإنها مجرد تنازلات حتّى يتسنى لخيال العوام المجسم أن يفهم لغة الوحي الدينية. أمّا الموقف الفلسفي اللازم فهو تأويل تلك الصفات الخبرية النصوصية، ومن ثَمَّ، على سبيل المثال، يؤوّل أي مقطع توراتي يُذكر فيه رؤية إنسان لله، إلى أنها «إدراكٌ عقليّ لا رؤية عين بوجه»[١١٧٢] في أوضح صور تأثره بالمعتزلة والظاهرية. وأيضًا يؤوّل أيّ مقطع توراتي يُذكر فيه سماع المرء لصوت الإله وتحدثه، إلى أنه «علمٌ بصوت مخلوق (خلقه الله) أو علمٌ بطريق النبوة»[١١٧٣].

هنا يظهر تأثر ابن ميمون بابن رشد في تفريقه بين خطاب عوام الناس وخطاب الفلاسفة، فيقول عن فلسفته التنزيهية التأويلية: «إن هذا المعنى لا يذاع للجمهور، بل هذا النحو من النظر

١١٧٠- المَصْدَر السَّابِق، ص ٥.
١١٧١- المَصْدَر السَّابِق، ص ٦.
١١٧٢- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٩.
١١٧٣- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٦٣.

لائق بالخواص الذين تعظيم الله عندهم ما هو بأن يقولوا ما لا ينبغي بل بأن يعقلوا كما ينبغي»[١١٧٤]. فهو يعلم أنه من المستحيل أن ينتشر بين العامة دين قائم على الصمت، أو على إله من دون أي صفات إثباتية، فالعامة يصعب عليهم إدراك هذا التصوّر الفلسفي المجرد، لذلك لجأ الخطاب الإلهي في التوراة إلى استعمال الصفات «لضرورة خطاب الناس بما يحصل لهم تصوّرًا، كما قالوا: تكلمت التوراة على لسان بني آدم أن يوصف لهم الله بكمالاتهم»[١١٧٥]، أي إن التوراة تتحدّث بلغة الناس العادية. ويقول إن جميع كتب الأنبياء، والتوراة أيضًا: «أرشدت الأذهان لأنه موجود بتخيّل الجسمانية، ولأنه حيّ بتخيّل الحركة، إذ لا يرى الجمهور شيئًا متمكن الوجود صحيحًا، لاريب فيه، إلا الجسم... أما ما ليس بجسم ولا في جسم، فليس هو شيئًا موجودًا بوجه في بادئ تصور الإنسان، وبخاصة عند التخيل. وكذلك لا يتصوّر الجمهور من معنى الحياة غير الحركة، وما ليس متحركًا حركة إرادية مكانية، فليس حيًا»[١١٧٦].

فقد اعتبر ابن ميمون أن الطبيعة الإلهيّة تتجاوز قدرتنا المعرفية البشرية، ممّا يفرض علينا قيودًا في محاولتنا لوصف أو فهم ماهية الإله. وبما أن الماهية هي صفات الإله، فإن تسامي الإله عن معرفتنا يجعل الكلام عنه مستحيلًا، فيقول: «لقد أصبح واضحًا أيضًا في الميتافيزيقا أن عقولنا لا تستطيع تحقيق استيعاب كامل لوجود الإله، ويرجع ذلك إلى كمال وجوده ونقص الفكر لدينا. فوجوده ليس له أسباب قد نعرفه منها»[١١٧٧]، وعلى الرغم من أن ابن ميمون يقدّم عدة حجج لإثبات وجود الإله، إلا أنه يعتقد أن هذه الحجج تعطينا أسبابًا كافية للقول بوجود الإله فحسب، وما يستلزمه ذلك من كون الإله العلة الأولى، واجبة الوجود، الواحد الأحد، الأزلي، البسيط، الذي لا يتغيّر، ولكنها لا تقدّم أي معرفة بخصوص ماهيّة الإله.

من ثَمَّ يلجأ إلى الأطروحة الفيلونية المعتادة، من أنه يمكننا معرفة صفات الإله عبر تأثيراته وأفعاله التي تظهر لنا في الكون، لأن «إدراك تلك الأفعال هي صفاته تعالى التي يُعرف من جهتها». ومن ثَمَّ يتأول، على الطريقة الفيلونية أيضًا، الآيات التي طلب فيها موسى من الله أن يريه مجده، وقول الله له: «لكِنَّكَ لَنْ تَستَطِيعَ أنْ تَرَى وَجهِي، لِأنَّهُ لا يُمكِنُ لإنسانٍ أنْ يَرانِي

١١٧٤- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٤٥.

١١٧٥- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٤٣.

١١٧٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٠١.

1177- Moses Maimonides, «Eight Chapters,» in «Ethical Writings of Maimonides», Edit. Raymond L. Weiss and Charles Butterworth, Dover Publications, New York, 1975. p. 94-95

وَيَبْقى حَيًّا. هُناكَ مَكانٌ قَرِيبٌ مِنِّي، فَقِفْ عَلَى الصَّخرَةِ فِي هَذا المَكانِ. وَحِينَ يَمُرُّ مَجْدِي، سَأَضَعُكَ فِي شَقٍّ كَبِيرٍ فِي الصَّخرَةِ وَأُغَطِّيكَ بِيَدِي حتّى أعبُرَ. وَحِينَ أرفَعُ يَدِي، سَتَرَى لَمحَةً مِنْ مَجْدِي. أمّا وَجهِي فَلَنْ تَراه» [الخروج ٣٣: ٢٠-٢٣]. فيرى ابن ميمون أن معنى رفض الله أن يرى موسى وجهه الإلهي، هو استحالة استيعاب الماهية الإلهيّة، لكنه سمح له برؤية ظهر الإله أي آثار الإله، أي أفعال الإله التي هي ليست جزءاً منه.

لهذا، فالتوحيد عند ابن ميمون يمكن إيجازه في قوله: «إنه تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثير فيه ولا معنى زائد على الذات؛ وإن الصفات المختلفة المعاني المتعددة الموجودة في الكتب المدلول بها عليه تعالى هي من جهة كثرة أفعاله لا من أجل كثرة في ذاته، وبعضها للدلالة على كماله بحسب ما نظنه»[1178]. ولهذا فقد تأثر ابن ميمون بالمعتزلة في تصوره للصفات الإلهية، حيث يقول إن كل الصفات ما هي إلا «على لسان بني آدم، ما ظنوا به كمالًا وُصِف به، وما هو بادي النقص لم يُوصف به، وعند التحقيق فلا صفة ذاتية حقيقية له زائدة على ذاته»[1179]، فالإله «موجود لا بوجود. وكذلك حي لا بحياة، وقادر لا بقدرة، وعالم ليس بعلم، بل الكلّ راجع لمعنى واحد لا تكثير فيه»، وهو الذات الإلهيّة الواحدة. كما اعتبر أن من يُثبت صفتين للإله فقد أثبت تعدد الآلهة، وهو المبدأ المعتزلي الرئيس، فيقول: «اعلم أنه لا صفة ذاتية له تعالى بوجه، ولا على حال من الأحوال، وأنه كما امتنع كونه جسمًا، كذلك امتنع كونه ذا صفة ذاتية. أما من اعتقد أنه واحد ذو صفات عدة، فقد قال: (إنه واحد بلفظه، واعتقده كثيرون بفكرته)، وهذا شبه قول النصارى: هو واحد، لكنه ثلاثة، والثلاثة واحد»[1180].

فرفض موقف مثبتي الصفات، واعتبرهم قد «نزّهوه عن الجسمانية، ولم ينزّهوه عن حالات الجسمانية، وهي الأعراض، أعني الهيئات النفسانية التي هي كلها كيفيات، وكل صفة يزعم معتقد الصفات أنها ذاتية الله تعالى، فأنت تجد معناها معنى الكيفية»[1181]. وهو وجه نقده نفسه لقول الفلاسفة في العلم الإلهي، إذ يقول: «إن كل ما وقعوا فيه كلهم، سببه أن جعلوا بين علمنا وعلمه تعالى نسبة، وينظر كل فريق في أمور تمتنع عن علمنا، فيظن أن ذلك

١١٧٨- دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ص ١٢٢.

١١٧٩- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٠٩.

١١٨٠- المَصْدَر السَّابِق، ص ١١٥.

١١٨١- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٢٣.

لازم في علمه، أو يشكل عليه الأمر. وينبغي أن يعظم تأنيب الفلاسفة في هذه المسألة أكثر من أيّ أحد، لأنهم الذين برهنوا أن ذاته تعالى لا تكثير فيها، ولا له صفة خارجة عن ذاته، بل علمه ذاته، وذاته علمه. وهم الذين برهنوا أن عقولنا مقصرة عن إدراك حقيقة ذاته على ما هي، فكيف يزعمون أن يدركوا علمه، وعلمه ليس شيئًا خارجًا عن ذاته، بل ذلك التقصير بعينه الذي قصرت عقولنا عن إدراك ذاته، هو التقصير عن إدراك علمه بالأشياء كما هي، وليس ذلك علمًا من نوع علمنا، فنقيس عليه، بل أمرًا مباثيًا كل المباينة... لا مشاركة بين علمنا وعلمه، كما لا مشاركة بين ذاتنا وذاته. وإنما غلط هنا اشتراك اسم العلم لأن المشاركة في الاسمية فقط، والمباينة في حقيقته»[١١٨٢].

بل إنه حتّى لو سلّم بوجود صفات ذاتية للإله، فإن معانيها لا تنسب إليه وإلينا بمعنىً واحد، فليس الأمر فقط أن وجوده أثبتُ من وجودنا، وحياته أدومُ من حياتنا، وقدرته أعظم من قدرتنا، وعلمه أكمل من علمنا، وإرادته أعمّ من إرادتنا، فيعمّ المعينان حدًّا واحدًا: «لأنه إذا كان ذلك لزم الشبه، فتشبه ذاته ذواتنا، كذلك كان ينبغي أن تكون صفاته الذاتية التي يزعمونها لا تشبه الصفات ولا يجمعها حدّ واحد... فيا ليت شعري من أين وقع الشبه حتّى يجمعها حدّ واحد، فتكون مقولة بتواطؤ، كما يزعمون. فهذا برهان قطعي على كون هذه الأوصاف المنسوبة إليه، ليس بين معناها ومعنى هذه المعلومة عندنا شركة بوجه، ولا على حال، وإنما الشركة في الاسم لا غير»[١١٨٣].

وهو موقفه نفسه من الأسماء الإلهية، إذ يقول: «أمّا أسماؤه تعالى الموجودة في الكتب فهي كلها مشتقة من أفعاله، إلا اسم واحد، هو اسمه الأعظم [يهوه]، معناه أنه يدلّ على ذاته تعالى دلالة بيّنة لا اشتراك فيها [مع أحد من المخلوقين]، أمّا سائر أسمائه المعظمة فتدلّ باشتراك كونها مشتقة من أفعال يوجد مثلها لنا... ولهذا تُوهِم وجود صفات»[١١٨٤]. ولهذا فإن الله وعدنا أنه سيأتي اليوم الذي فيه: «أُنقِّي شِفَاهَ الشَّعْبِ لِيَدْعُوا جَمِيعُهُمْ بِاسْمِ الرَّبِّ وَيَعْبُدُوهُ جَنْبًا إِلَى جَنْبٍ» [صفنيا ٣: ٩]. فهذا الاسم الواحد كان مع الله قبل أن يخلق العالم، وهو ما يرتبط بالإجابة الإلهيّة عند سؤال موسى عن اسمه، «أنا الذي هو كائن»، يقول: «كان ذلك تبيينًا في معنى أنه

١١٨٢-المَصْدَر السَّابِق، ص ٥٤٠.

١١٨٣- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٣٤.

١١٨٤- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٤٩ – ١٥٠.

موجود لا بوجود، الموجود الذي هو الموجود، أو واجب الوجود... فهو لا يدلّ على صفة بل على مجرّد وجود لا غير، وفي ضمن الوجود المطلق ذاتيًا، أعني واجب الوجود»[١١٨٥].

أما بقية الأسماء فهي إبستيمولوجية، لا ميتافيزيقية، كما يقول المعتزلة، «فتأمل كيف صرّح بأن كل هذه الأسماء المشتقة إنما حدثت بعد حدوث العالم»[١١٨٦]. ولهذا يقول موسى بن ميمون: «إن كل صفة نصِف بها الله، فهي: إمّا صفة فعل، أو يكون معناها سلب عدمها [نقيضها]، إن كان القصد بها إدراك ذاته لا فعله»[١١٨٧]. فيلجأ ابن ميمون إلى ردّ الصفات الإثباتية إلى اللاهوت السلبي، أي على طريقة الفلاسفة وضرار المعتزلي، فيقول: «قد تبيّن لك أن كلما تبرهن لك سلب شيء ما عنه، كنت أكمل، وكلما أوجبت له شيئًا زائدًا كنت مشبهًا، وبعدت عن معرفة حقيقته. وبهذه الجهة ينبغي أن يقرب من إدراكه بالبحث والطلب، حتّى يعلم استحالة كل ما يستحيل عليه، لا بأن توجب له شيئًا على جهة أنه معنى زائد على ذاته، أو على أن ذلك المعنى كمال في حقه، لما تجده كمالًا في حقنا؛ لأن الكمالات كلها هي ملكات ما، ولا كل ملكة توجد لكل ذي ملكة. واعلم أنك متى أوجبت له شيئًا آخر فيكون بعدك عنه بجهتين: واحدة لكون كل ما توجبه هو كمال لنا، وثانية أنه ليس بذي شي آخر، بل ذاته، هي كمالاته، كما بيّنا. ولما شعر كل أحد بأن لا وصول لإدراك ما في قوتنا أن ندرك إلا بالسلب، والسلب لا يعرف شيئًا بوجه من حقيقة الأمر الذي سُلب عنه الشيء الذي سُلب»[١١٨٨].

فعلى سبيل المثال، يقول في معرض تحليله لصفة الوحدة: «كما يستحيل عليه عرض الكثرة. كذلك، يستحيل عليه عرض الوحدة، أعني أن ليس الوحدة معنى زائدًا على ذاته، بل هو واحد لا بوحدة، ولا تعتبر هذه المعاني الدقيقة التي تكاد تفوت الأذهان بالألفاظ المعتادة التي هي أكبر سبب في التغليط، لأن تضيق بنا العبارة جدًا جدًا في كل لغة حتّى لا نتصوّر ذلك المعنى إلا بتسامح في العبارة، فلما رمنا الدلالة على كون الإله لا كثيرًا، لم يقدر القائل أن يقول: إلا واحد، وإن كان الواحد والكثير من فصول الكم». ويقول إن: «قولنا فيه من أجل هذه المعاني، إنه قادر وعالم ومريد، والقصد بهذه الصفات أنه ليس بعاجز ولا جاهل، ولا ذاهل ولا مهمل».

١١٨٥- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٥٨-١٦٠.

١١٨٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٥١.

١١٨٧- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٣٩.

١١٨٨- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٤١.

وعلى الرغم من أن اللغة السلبية لا تخبرنا بشيء عن الماهية الإلهية، لكن يظلّ السلب أفضل الحلول اللغوية الممكنة، لأنه يحمي العقل من تشييء الإله والتعامل معه باعتباره شيئًا من الأشياء الموجودة في الكون، ومن ثَمَّ يعتبره ابن ميمون أداة اللغة الدينيّة الأدقّ والأصحّ، فيقول: «اعلم أن وصف الله عزّ وجلّ بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح، ولا فيه نقص من حقّ الله تعالى جملة ولا على حال، أمّا وصفه بالإيجابيات ففيه من الشرك والنقص»[1189]، و«كلما زدت في السلب عنه تعالى قربت من الإدراك، وكنت أقرب إليه من الذي لم يسلب ما تبرهن لك أنت سلبه».

إذا مددنا خطّ اللاهوت السلبي على استقامته، ننتبه إلى أننا «لا ندرك غير إنيته فقط، وإن ثم موجودًا، لا يشبهه شيء من الموجودات التي أوجدها، ولا يشاركها في معنى بوجه، ولا تكثير فيه، ولا عجز عن إيجاد ما سواه. وأن نسبته إلى العالم نسبة الربّاني إلى السفينة وليست هذه أيضًا نسبة حقيقية ولا شبه صحيح بل هي لإرشاد الذهن أنه تعالى مدبّر الموجودات، المعنى أنه يمدّها ويحرز نظامها كما ينبغي. هذا فسبحان من إذا لاحظت العقول ذاته عاد إدراكها تقصيرًا، وإذا لاحظت لزوم أفعاله عن إرادته عاد علمها جهلًا، وإذا رامت الألسن تعظيمه بأوصاف عادت كل بلاغة عيًا وتقصيرًا»[1190]. ومن ثَمَّ «أرشدنا سليمان عليه السلام في هذا المعنى بما فيه كفاية، وقال: فإن الله في السماء وأنت على الأرض، فلتكن كلماتك قليلة»[1191].

من ثَمَّ ننتهي إلى نفي اللغة السلبيّة ذاتها، فلا يتبقّى إلا الصمت، «فقد صرّح الناس كلهم الماضون والآتون بأن الله تعالى لا تدركه العقول، ولا يدركُ ما هو إلا هو، وأن إدراكه هو العجز عن نهاية إدراكه، وكل الفلاسفة يقولون أبهرنا بجماله وخبي عنا لشدة ظهوره، كما تخفى الشمس عند الأبصار الضعيفة عن إدراكها، وقد أطنب في هذا بما لا فائدة في تكراره هنا. وأبلغ ما قيل في هذا الغرض قوله في المزامير: لك ينبغي التسبيح، شرحه: السكوت عندك هو التسبيح، وهذه بلاغة عظيمة جدًا في هذا المعنى، لأن أي شي قلناه تقصد به تعظيمًا وتمجيدًا نجد فيه حملًا ما في

١١٨٩- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٣٦.

١١٩٠- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٤٠.

١١٩١- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٤٥.

حقه تعالى ونلحظ فيه نقصًا ما، فالسكوت أولى، والاقتصار على مدارك العقول كما أمر الكاملون وقالوا: تكلموا في قلوبكم على مضاجعكم، وكونوا ساكتين»(١١٩٢).

ابن تيميّة (النّموذَج المُضادّ)

مع ابن تيميّة ظلّ اللاهوت السلبيّ حاضرًا، لكنه وصل إلى أقلّ مساحاته الممكنة فلسفيًا في ضوء رؤية ابن تيميّة التجريبيّة المعرفيّة، والحرفيّة النصوصيّة. فمن ناحية يقول: «التفكير والتقدير إنما يكون في الأمثال المضروبة والمقاييس، وذلك يكون في الأمور المتشابهة، وهي المخلوقات. وأمّا الخالق جلّ جلاله سبحانه وتعالى، فليس له شبيه ولا نظير؛ فالتفكّر الذي مبناه على القياس ممتنع في حقه».

يقول ابن القيّم تلميذ ابن تيميّة: «إن العقل قد يئس من تعرّف كنه الصفة وكيفيتها، فإنه لا يعلم كيف الله إلا الله، وهذا معنى قول السلف بلا كيف، أيّ: بلا كيف يعقله البشر. فإن من لا تعلم حقيقة ذاته وماهيته كيف تعرف كيفية نعوته وصفاته، ولا يقدح ذلك في الإيمان بها ومعرفة معانيها فالكيفيّة وراء ذلك، كما أنّا نعرف معاني ما أخبر الله به من حقائق ما في اليوم الآخر ولا نعرف حقيقة كيفيته مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق، فعجزنا عن معرفة كيفيّة الخالق وصفاته أعظم وأعظم»(١١٩٣).

لكن من الناحية الأخرى فإن هذا لا يعني أيضًا أن المعنى مفوضٌ كلية، وإلا لكان المعنى «مجهولًا بمنزلة حروف المعجم»(١١٩٤)، فيقول: «إنما هو [الله] معلوم بالفطرة، فيذكره العبد. وبالذكر، وبما أخبر به عن نفسه: يحصل للعبد من العلم به أمور عظيمة؛ لا تُنال بمجرد التفكير والتقدير»(١١٩٥). ولهذا يسلك أهل الحديث طريقًا في التعامل مع الصفات يجرى النصّ على ظاهره جزئيًا، وهو ما يستلزم أن يطغى اللاهوت الإثباتي على اللاهوت السلبي، وأن يطغى المعنى الحسيّ على المعنى العقلي. وإذا قال قائل إنه يلزم استخدام العقل لفهم النقل، سنجد أن ابن تيميّة لا يفهم النقل إلا في ضوء التجريبيّة المعرفيّة، من دون أي تدخّل عقليّ قد

١١٩٢- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٤١-١٤٢.

١١٩٣- مدارج السالكين، ابن القيم، الجزء الثالث، تحقيق: محمد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٣، ص٢.

١١٩٤- الفتوى الحموية الكبرى، ابن تيميّة، تحقيق: حمد التويجري، دار الصميعي، الرياض، ٢٠٠٤، ص٣٠٦.

١١٩٥- مجموع الفتاوى، ابن تيميّة، المجلد الثاني، (الجزء الرابع - كتاب مفصل الاعتقاد)، ص ٢٣.

يتعارض معها معرفيًا. وقد نفى ابن تيميّة جميع الاستدلالات العقليّة الفلسفيّة والكلاميّة التي لا تقرّها التجريبيّة المعرفيّة، فيقول: «إنه ما من أمر من هذه الأمور إلا ويمكن للذهن أن يقدره على خلاف ما هو عليه، ومجرد تقدير إمكان ذلك في الذهن لا يوجب إمكان ذلك في الخارج، ولكن طائفة من أهل الجدل الباطل والحكمة السوفسطائية يستدلون على إمكان الشيء في الخارج بإمكانه في الذهن كما يوجد مثل ذلك في كلام كثير من أهل الكلام والفلسفة»[1196].

من ثَمَّ لا تفرّق مدرسة ابن تيميّة بين الصفات الذاتية والفعلية والخبرية مثل مدارس علم الكلام، لأنه من دون القيد العقلي التنزيهي لا يوجد فارق نصي أو تجريبي بين الصفات، فتتساوى كلها معرفيًا، فإمّا أن تثبتها جميعًا أو تنفيها جميعًا. ولهذا يقول ابن تيميّة: «لابد من ضابط يُعرف به ما يجوز على الله ممّا لا يجوز، في النفي والإثبات، إذ الاعتماد في هذا الباب على مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ليس بسديد، وذلك أنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز. فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه، قيل له: إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل، وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم، لزمك هذا في سائر ما تثبته»[1197].

١١٩٦ - درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميّة، الجزء ٣، ص ٣٦٦.

يرفض ابن تيميّة مفهوم الإمكان المنطقي عند ابن سينا، فيقول: «وهذا مما يسلكه أمثال هؤلاء يذكرون أقساماً مقدرة تقديراً ذهنياً ولا يقيمون الدليل على إمكان كل من الأقسام ولا وجوده وإنما يذكرون مجرد تقدير ذلك، ويبنون على ذلك التقدير بناء من قد أثبته في الخارج، وهم لم يثبتوه في الخارج... والموجود بغيره [الممكن] إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره فلا ذات له يمكن الالتفات إليها حتّى يقال: إنها ممكنة قابلة للوجود والعدم، بل هذا الذي قدر أنه موجود بغيره إذا لم يلتفت إلى غيره فلا حقيقة له أصلاً: لا وجود ولا غيره، ولا هناك ما يكون ممكن الوجود أصلاً. فهذا التفسير لا يصحّ الاستدلال به إلا بعد إثبات ذات محققة في الخارج، مغايرة لما هو في الخارج من الوجود، ولمّا لم يثبت هذا القسم كان الاستدلال باطلاً»، فلا لا يمكن النظر إليه بوصفه ممكنًا دون النظر إليه مع علته، ومن ثَمَّ يصبح لا إمكان عند ابن تيميّة إلا الإمكان العلائقي [الاعتيادية التجريبية]. فيعتبر ابن تيميّة الإمكان المنطقي تناقض لأنه من منظور تجريبي يستلزم «حصول العلة وعدمها معاً... وهو رفع النقيضين فيكون ممتنعاً، وهذا يوضح أن هذا الإمكان أمر لا حقيقة له في الخارج». ومن ثَمَّ يضع صياغة تجريبية للبرهان الكوزمولوجي، فيقول: «كل موجود فإما موجود بنفسه وإما موجود بغيره، والموجود بغيره لا يوجد إلا بالموجود بنفسه، ثبت وجود الموجود بنفسه، وإذا سمّي هذا واجباً وهذا ممكناً، كان ذلك أمراً لفظياً». ووفق هذا الأساس التجريبي، نقد ابن تيميّة جمع براهين وجود الله باستثناء دليل الفطرة الموجود في السنة، ودليل الصنع الموجود في القرآن، فوافق ابن رشد في تجريبيته. أنظر: درء تعارض العقل والنقل، الجزء ٣، ص ٣٣٨، ٣٤٥، ٣٥٠.

١١٩٧ - مجموع الفتاوى، ابن تيميّة، المجلد الثاني، (الجزء الثالث - كتاب مجمل اعتقاد السلف)، ص ٣٦.

فكان منهج ابن تيميّة هو إثبات الصفات النصيّة جميعها إثباتًا حقيقيًا «مع العلم بأن الاتفاق في الاسم لا يوجب مماثلة الخالق بالمخلوق، وإنما يوجب الدلالة على أن بين المتميزين قدرًا مشتركًا فقط؛ مع أن المميز الفارق أعظم من المشترك الجامع»[١١٩٨]، أي إثبات معنى جزئي مشترك بين المفهوم من لفظ الصفة وبين معنى الصفة الإلهية، «فإذا قيل: العلم مطلقًا أمكن تقسيمه، فيقال: العلم ينقسم إلى العلم القديم والعلم المحدث، فلفظ العلم عامّ فيهما متناول لهما بطريق الحقيقة. وكذلك إذا قيل: الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث وواجب وممكن، وكذلك إذا قيل في الاستواء: ينقسم إلى استواء الخالق واستواء المخلوق، وكذلك إذا قيل: الإرادة والرحمة والمحبّة تنقسم إلى إرادة الله ومحبته ورحمته وإرادة العبد ومحبته ورحمته»[١١٩٩].

أما إذا انعدم كل اشتراك بين المعنيين، «لم نكن قد عرفنا عن اللهّ شيئًا، ولا صار في قلوبنا إيمان به، ولا علم، ولا معرفة، ولا محبة، ولا إرادة لعبادته ودعائه وسؤاله ومحبته وتعظيمه، فإن جميع هذه الأمور لا تكون إلا مع العلم، ولا يمكن العلم إلا بإثبات تلك المعاني التي فيها من الموافقة والمواطأة ما به حصل لنا ما حصل من العلم لما غاب عن شهودنا»[١٢٠٠].

ومن ثَمَّ تظهر عند ابن تيميّة نظرية تداوليّة في المعنى اللغوي، «فالمعاني التي لا تكون إلا مضافة إلى غيرها: كالحياة والعلم والقدرة والاستواء، بل واليد وغير ذلك، ممّا لا يكون إلا صفة قائمة بغيره، أو جسمًا قائمًا بغيره، بحيث لا يوجد في الخارج مجردًا عن محله، ولكن أهل النظر لما أرادوا تجريد المعاني الكليّة المطلقة عبّروا عنها بالألفاظ الكليّة المطلقة، وأهل اللغة في ابتداء خطابهم يقولون - مثلًا -: جاء زيد وهذا وجه زيد، ويشيرون إلى ما قام به من المجيء والوجه فيفهم المخاطب ذلك، ثم يقولون تارة أخرى: جاء عمرو ورأيت وجه عمرو، وجاء الفرس ورأيت وجه الفرس، فيفهم المستمع أن بين هذه قدرًا مشتركًا وقدرًا مميزًا، وأن لعمرو مجيئًا ووجهًا نسبته إليه كنسبة مجيء زيد ووجهه إليه، فإذا عُلم أن عمرًا مثل زيد عُلم أن مجيئه مثل مجيئه ووجهه مثل وجهه، وإن عُلم أن الفرس ليست مثل زيد بل تشابهه من بعض الوجوه عُلم أن مجيئها ووجهها ليس مجيء زيد ووجهه، بل تشبهه في بعض الوجوه»[١٢٠١].

١١٩٨- مجموع الفتاوى، ابن تيميّة، المجلد الثالث، (الجزء الخامس - كتاب الأسماء والصفات - القسم الأولي)، ص١٠٣.

١١٩٩- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٠٢.

١٢٠٠- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٧٤.

١٢٠١- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٠٦.

فعلى سبيل المثال، يقول: «سمّى الله نفسه حيًا، فقال: (اللَّـهُ لاَ إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) [البقرة: ٢٥٥]، وسمّى بعض عباده حيًا، فقال: (تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ) [آل عمران: ٢٧]، وليس هذا الحيّ مثل هذا الحيّ، لأن قوله الحيّ اسم لله مختصّ به، وقوله (تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ) اسم الحيّ المخلوق مختصّ به، وإنما يتفقان إذا أطلقا وجدًا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمّى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرًا مشتركًا بين المسمّيين، وعند الاختصاص يقيّد ذلك بما يتميّز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق، ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته»[١٢٠٢].

المعنى المشترك الجزئي لا يكون نقصًا يلزم تنزيه الله عنه إلا «إذا كان مقيّدًا مختصًا بالعبد، والله منزّه عمّا يختصّ به العبد. وأمّا إذا اتصف الربّ به أو أُخذ مطلقًا غير مختصّ بالعبد ففي هذين الحالين لا يلزمه شيء من النقائص أصلًا، فتبيّن أن إثبات القدر العامّ المتفق عليه لا محذور فيه أصلًا»[١٢٠٣]. وعلى الجانب الآخر يبدو ابن تيمية، وكل من يثبت معنى مشتركًا جزئيًا، أنه مشبه ومجسم في نظر أهل التنزيه العقلي من الفلاسفة وأصحاب الكلام، لأن قوله يستلزم اشتراكًا مفاهيميًا ما بين الإله والإنسان.

من ثَمَّ يمكن القول: إن اللغة الدينيّة عند ابن تيميّة هي لعبة لغوية لا يلعبها أحد سوى داخل حدود النص، لكن تظلّ مرتبطة بلغة الواقع الاعتيادي من خلال المشترك الجزئي في المعنى بين اللغتين، وإلا لكان المعنى مجهولًا تمامًا. فأثبت ابن تيميّة لله الصفات الإثباتيّة الواردة في القرآن والسنة، مثل: المحبة، والغضب، والرضا، والضحك، وأثبت الصفات الخبرية، مثل: اليد، والوجه والعين، والنزول، والاستواء على العرش، والفوقية، والجهة، وغيرها من الصفات، إثباتًا حقيقيًا لكنه ذو دلالة مشتركة جزئيّة فقط مع الصفات البشريّة، ومن ثَمَّ يكون إثباتٌ للشيء لكن بكيفيّةٍ تليق بالله، فتكون معلومة جزئيًا ومجهولة جزئيًا.

فعلى سبيل المثال، يرى ابن تيميّة، أن لله يدًا، وينفي تأويلها بالقدرة، إذ يقول: إنّ «لله تعالى يدين مختصتين به، ذاتيتين له كما يليق بجلاله... لكن ليس له يد من جنس المخلوقين... فإذا كان هذا ممكنًا - وهو حقيقة اللفظ - فلم يصرف عنه اللفظ إلى مجازه؟... وهل بلغك أن في

١٢٠٢- كتاب التدمرية، ابن تيميّة، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان، الرياض، ٢٠٠٠، ص٢٢.

١٢٠٣- الصفدية، ابن تيميّة، الجزء ٢، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيميّة، مصر، ١٤٠٦هـ، ص ٩.

كتاب الله أو في سنة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أو عن أحد من أئمة المسلمين أنهم قالوا: المراد باليد خلاف ظاهره، أو الظاهر غير مراده، أو هل في كتاب الله آية تدلّ على انتفاء وصفه باليد دلالة ظاهرة، بل أو دلالة خفية؟ فإن أقصى ما يذكره المتكلف، قوله: (قُلْ هُوَ اللَّـهُ أَحَدٌ) [الإخلاص: ١]، وقوله: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) [الشورى: ١١]، وقوله: (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا) [مريم: ٦٥]، وهؤلاء الآيات إنما يدللن على انتفاء التجسيم والتشبيه. أمّا انتفاء يد تليق بجلاله، فليس في الكلام ما يدلّ عليه بوجهٍ من الوجوه»[١٢٠٤].

ونجده أيضًا يقول: إن الله «لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون العرش فوقه»[١٢٠٥]، ويقول: «الباريء سبحانه وتعالى فوق العالم فوقية حقيقية، ليست فوقية الرتبة»[١٢٠٦]، إلا أنه يعود ويقول: «فمن قال: الباريء في جهة، وأراد بالجهة أمرًا موجودًا، فكل ما سواه مخلوق له في جهة بهذا التفسير فهو مخطيء، وإن أراد بالجهة أمرًا عدميًا وهو ما فوق العالم، وقال إن الله فوق العالم فقد أصاب، وليس فوق العالم موجود غيره، فلا يكون سبحانه في شيء من الموجودات»[١٢٠٧]. فالله موجود في جهة، ولكن الجهة فوق العالم، وهو ما يستحيل على الموجودات، ومن ثَمَّ فهي جهة تليق به وحده.

حاول ابن تيميّة تفسير ظهور أفعال الله الحادثة عن صفاته القديمة من خلال التفريق بين نوع الحادث [مثل صفة الكلام]، وعين الحادث [مثل آحاد الكلام]، فيقول: «الأزلي اللازم هو نوع الحادث لا عين الحادث»[١٢٠٨]، فعلى سبيل المثال، أثبت لله نوع الكلام أزليًا ونوع الخلق أزليًا، لكن آحاد الكلام حادثة، مثل تكليمه لموسى عليه السلام، وآحاد خلقه حديثة، فيكون «الحادث اليومي مسبوقًا بحوادث لا أوّل لها»[١٢٠٩]، لأنه إذا «قال كن، وقبل كن كن، وقبل

١٢٠٤- مجموع الفتاوى، ابن تيميّة، المجلد الثالث، (الجزء السادس - كتاب الأسماء والصفات - القسم الثاني)، ص ١٧٨-١٧٩.

١٢٠٥- مجموع الفتاوى، ابن تيميّة، المجلد الثالث، (الجزء الخامس - كتاب الأسماء والصفات - القسم الأول)، ص٢٠٥.

١٢٠٦- بيان تلبيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيميّة، الجزء الأول، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ، ص ٣٩٠.

١٢٠٧- منهاج السنة النبويّة في نقض كلام الشيعة القدريّة، ابن تيميّة، الجزء الثاني، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، ١٩٨٦، ص ٥٥٨.

١٢٠٨- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميّة، الجزء ١، ص ٣٨٨.

١٢٠٩- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٨٩.

كن كن، فهذا ليس بممتنع، فإن هذا تسلسل في آحاد التأثير لا في جنسه، كما أنه في المستقبل يقول كن بعد كن، ويخلق شيئًا بعد شيء إلى غير نهاية»[١٢١٠]، و«لا يمكن القول بأن الله يدير هذا العالم إلا بذلك». وبالتالي «فإن قلتم لنا: فقد قلتم بقيام الحوادث بالربّ، قلنا لكم: نعم، وهذا قولنا الذي دلّ عليه الشرع والعقل»[١٢١١].

وقد استخدم ابن تيميّة الآلية نفسها في حلّ مشكلة كلام الله، فيقول: «إن كان الله كلّم موسى تكليمًا بصوت سمعه موسى، فليس صوت المخلوقين صوتًا للخالق. وكذلك مناداته لعباده بصوتٍ يسمعه من بعُدَ كما يسمعه من قرُبَ، وتكلّمه بالوحي حتّى يسمع أهل السموات والأرض صوته كجرّ السلسلة على الصفا، وأمثال ذلك ممّا جاءت به النصوص والآثار كلها ليس فيها أن صفة المخلوق هي صفة الخالق، بل ولا مثلها»[١٢١٢]، «فإنه ينادي ويتكلم بصوت، ولا يلزم من ذلك قدم صوت معين، وإذا كان قد تكلّم بالتوراة والقرآن والإنجيل بمشيئته وقدرته لم يمتنع أن يتكلّم بالباء قبل السين»[١٢١٣]، فآحاد الكلام حادثة، ونوع الكلام قديم لأنه صفة إلهيّة.

يحكم لاهوت ابن تيميّة نزوعه إلى فهم الإله بشكل تجريبي، أي على صورة متعينة في الخارج، ولكن في الوقت نفسه فإن هذا التعيّن يكون على ما يليق به. ولهذا كان عنده الخالق صانع، والتركيب المرفوض في حقّ الإله هو علاقة الأجزاء، وليس علاقة الذات بالصفات، والجسم هو «ما يشار إليه، أو ما يُرى، أو ما تقوم به الصفات»، وليس ما هو

١٢١٠- مجموع الفتاوى، ابن تيميّة، المجلد التاسع، (الجزء السادس عشر - كتاب التفسير - القسم الثالث)، ص١٧٢.

١٢١١- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيميّة، الجزء الثاني، ص ٣٨٠.

يلزم هنا التمييز بين موقفين مختلفين، فابن تيميّة يقرّ امتناع التسلسل اللانهائي للعلل، فيقول: «التسلسل في العلل وفي تمامها متفق على امتناعه بين العقلاء، معلوم فساده بضرورة العقل»، لكن هذا يختلف عن تسلسل حوادث لا علاقة بين الواحدة والأخرى. وقد اعترض أهل الكلام على هذا القول لامتناع وجود لانهاية تامة في الواقع، وكل لانهاية في الماضي هي تامة على عكس من اللانهاية المحتملة في المستقبل. لكن لأن لازم قول ابن تيميّة هو قدم مخلوق ما، فمن ناحية نجده قد اعترض على قول ابن حزم بالإجماع على «كفر من نازع أنه سبحانه لم يزل وحده ولا شيء غيره معه»، وعلى الناحية الأخرى نجد أن الألباني اعترض على قول ابن تيميّة بسبب حديث: «(أول ما خلق الله القلم) فهو أول مخلوق، فإذا كان هو أول مخلوق، فإذاً: هو ليس قبله مخلوق. فلذلك ندع هذا الرأي لابن تيميّة ولا نتبعه فيه».

١٢١٢- مجموع الفتاوى، ابن تيميّة، المجلد السابع، (الجزء الثاني عشر - القرآن كلام الله حقيقة)، ص ١١٨.

١٢١٣- المَصْدَر السَّابِق، ص ٧٢.

مركب[١٢١٤]، لأن «الله تعالى منزّه عن ذلك». وتكون الذات مجموعة من الصفات، ذلك لأنه «لا يمكن وجود الذات إلا بما به تصير ذاتًا من الصفات، ولا يمكن وجود الصفات إلا بما به تصير صفات من الذات»[١٢١٥]. ولهذا أيضًا كان اختياره للمشترك الجزئي بين الصفات الإلهيّة والبشرية تجريبي تجسيمي وليس معنويًا مجرّدًا[١٢١٦].

لكن أهم نتيجة تنتهي إليها تجريبية ابن تيميّة هي كون الوجود هو تحقق في الأعيان، ومن ثَمَّ يصبح نفي الصفات يعني العدم، أي إن اللاهوت السلبي ينفي وجود الإله من الأساس، لأن الفلاسفة «يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجودًا مطلقًا لا

١٢١٤- هذا هو معنى جسم عند المتكلمين. وقد انتبه ابن تيميّة إلى أن الخلاف هنا خلاف لغوي لا فلسفي، فيقول في منهاج السنة: «والمقصود هنا أن من نفى الجسم وأراد به نفي التركيب من الجواهر المفردة أو من المادة والصورة فقد أصاب في المعنى، ولكن منازعوه يقولون هذا الذي قلته ليس هو مسمى الجسم في اللغة ولا هو أيضًا حقيقة الجسم الاصطلاحي، فإن الجسم ليس مركبًا لا من هذا ولا من هذا، وهو يقول هذا حقيقة الجسم الاصطلاحي، وإذا كان منازعوه من لا ينفي التركيب من هذا وهذا، فالفريقان متفقان على تنزيه الربّ عن ذلك، لكن أحدهما يقول نفي لفظ الجسم لا يفيد هذا التنزيه وإنما يفيده لفظ التركيب ونحوه، والآخر يقول بل نفي لفظ الجسم يفيد هذا التنزيه. ومن قال هو جسم فالمشهور عن نظار الكرامية وغيرهم ممن يقول هو جسم أنه يفسر ذلك بأنه الموجود أو القائم بنفسه لا بمعنى المركب» [منهاج السنة النبوية، الجزء الثاني، ص ٥٤٧]. ومن ثَمَّ وافق ابن تيميّة الكرامية في الكثير من المسائل العقائدية، مثل قولهم «يد لا كالأيدي، ووجه لا كالوجوه»، إلا أن لغتهم كانت أكثر تجسيمًا وأقلّ انضباطًا منه. ومن أبلغ النقاط التي يظهر فيها الاتفاق والاختلاف بين ابن تيميّة والكرامية، أن كليهما يقرّ «بحلول الحوادث في ذات الله»، لكن ابن تيميّة يخالفهم في نوع تلك الحوادث. فعنده القرآن صفة قديمة، وعندهم القرآن قول حادث، فقالوا «إن القرآن حادث في ذات الله»، وهو ما يرفضه ابن تيمية.

١٢١٥- مجموع الفتاوى، ابن تيميّة، المجلد الثالث، (الجزء السادس - كتاب الأسماء والصفات - القسم الثاني)، ص١٠٣.

١٢١٦- يرفض ابن تيميّة التمييز بين حقيقة اللفظ والمجاز، فيرى أن اللفظ يدلّ إذا «عُرِفَ لغة المتكلم التي بها يتكلم، وهي عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه»، ذلك لأنه فقط إذا «عُرِفَ المتكلم فُهِمَ من معنى كلامه ما لا يُفهَم إذا لم يُعرَف، لأنه بذلك يُعرَف عادته في خطابه... عرف أن تلك العادة واللغة مشتركة عامة لا يختص بها هو... بل هي لغة قومه... ولا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه... ولا يجوز أن يعمد إلى ألفاظ قد عرف استعمالها في معانٍ فيحملها على غير تلك المعاني». ومن ثَمَّ لا يوجد لدى ابن تيميّة مبرر موضوعي لرفض أن يكون المشترك الجزئي معنويًا مجردًا، وبالأخصّ إذا كان المتكلم هو الله [المجهول طبيعته وطبيعة خطابه]، وأيضًا إذا كانت الدلالة المعنوية موجودة في عادات العرب الخطابية، مثل الشعر على سبيل المثال لا الحصر. إن اختيار ابن تيميّة لدلالة معيّنة هنا في غياب وجود شكل حياة مشترك يجمع الإله بالبشر ويرسم سياق لعبةٍ لغوية مستعملة لدى جميع الأطراف هو محض اختيار ذاتي وفق مسلمات ابن تيميّة التجريبية.

حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجودٍ في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان، فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلًا يستلزم نفي الذات»[1217]. فلا لاهوت عند ابن تيميّة سوى الإثبات، لأن «النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمّن إثباتًا، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال، لأن النفي المحض عدم محضٌ، والعدم المحض ليس بشيء»[1218]، كما يقول: «إن نفي هذه الصفات نقص، وإن لم يسمّ جهلًا وصمًا وبكمًا»[1219].

لهذا ينقل ابن تيميّة عن البعض قولهم: إن «المعطل يعبد عدمًا، والمشبه يعبد صنمًا، ومن يعبد إلها موجودًا موصوفًا بما يعتقده هو من صفات الكمال، وإن كان مخطئًا في ذلك خير ممن لا يعبد شيئًا أو يعبد من لا يوصف إلا بالسلوب والإضافات»[1220]، ذلك لأنه «يوجد في الذهن لا في الخارج، فإنه يمتنع ثبوت موجود خارجي لا يُوصف بشيء من الأمور الإثباتية أو لا من الإثباتية ولا السلبية، بل أي موجود حقير فرضته كان خيرًا من هذا الذي لا يوصف بشيء إثباتي، فإنه قد شارك ذلك الموجود الحقير في مسمى الوجود ولم يمتز عنه إلا بوصف عدمي... وذلك الموجود الحقير امتاز عنه بأمر وجودي [إثباتي]، ولأن الوجود خير من العدم فكان ما امتاز به ذلك الموجود الحقير خيرًا ممّا ميّزوا به واجب الوجود بزعمهم»[1221]. فالفلاسفة يقولون: «ليس كمثله شيء من الأشياء... ليس هو معلوم أو معقول، وكلما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه، فقلنا هو شيء، فقالوا هو شيء لا كالأشياء، فقلنا إن الشيء الذي يكون لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء»[1222]. ومن ثَمَّ نجد أن تجريبية ابن تيميّة لا تفرّق بين العدم الإبستيمولوجي وبين العدم الميتافيزيقي.

أمّا رأيه في الإسماعيليّة، الذين ينفون الصفات ونفيها، إنهم «يسلبون عنه النقيضين، فيقولون: لا موجود، ولا معدوم، ولا حيّ ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، لأنهم يزعمون أنهم

١٢١٧- كتاب التدمرية، ابن تيميّة، ص ١٥-١٦.

١٢١٨- المَصْدَر السَّابِق، ص ٥٧.

١٢١٩- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميّة، الجزء ٣، ص ٣٦٨.

١٢٢٠- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميّة، الجزء ١٠، ص ٣٠٦.

١٢٢١- الرد على المنطقيين، ابن تيميّة، دار المعرفة، لبنان، ص ٣٢٥-٣٢٦.

١٢٢٢- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بِدعهم الكلاميّة، ابن تيميّة، الجزء الثالث، ص ٤٥٦-٤٥٧.

إذا وصفوه بالإثبات شبّهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبّهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بداهة العقول؛ وحرّفوا ما أنزل الله من الكتاب وما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم؛ فوقعوا في شرّ ما فرّوا منه، فإنهم شبّهوه بالممتنعات؛ إذ سلبُ النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات»[١٢٢٣]، والممتنعات مستحيلة عقلًا، ناهيك عن امتناع تحققها في الأعيان بشكل تجريبي، ومن ثَمَّ فإنه يقيّد الإله بالمنطق.

وهو الموقف التجريبي نفسه الذي يستلزمه قوله بالتداولية، فالمعاني لا تكون مطلقة وعامة [الكليات] إلا في الأذهان لا في الأعيان، وهو موقف اسماني بامتياز، فإن هذه الأسماء والصفات النصوصية تستعمل على وجه التخصيص والتعيين، أي إنه في كلّ الصفات ذات القدر المشترك الجزئي بين الإله والإنسان، يوجد قدر يختصّ به كل منهما وحده، ويمتنع اشتراكهما معًا فيه. وهو ما انعكس على نقده للمنطق الأرسطي، فقد كان يرى أن «الاستدلال بالكليات على أفرادها استدلال بالخفي على الجلي»[١٢٢٤]، وهو ما يصفه بأنه «عديم المنفعة»، فيصف المنطق الأرسطي بأنه: «لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد». والنتيجة التي يصل إليها هنا هي أن الاستدلال الصحيح لابد وأن يكون معكوسًا، أي أن تبدأ بالأفراد (المميّز الجليّ) للوصول إلى الكليّات، وهو الاستقراء التجريبي، فيقول ابن تيميّة وكأنه اسماني تصوّري «الكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة، فمعرفة الجزئيات المعينة من أعظم الأسباب في معرفة الكليات»[١٢٢٥]، لأن «الإحساس [الحسّ] هو موجب العلم الصحيح»[١٢٢٦].

من ثَمَّ ترى مدرسةُ ابن تيميّة أن من ينفي المعنى المشترك الجزئي معطل، فيقول ابن تيميّة: «إذا نفي القدر المشترك مطلقًا لزم التعطيل التام»[١٢٢٧]. كما تصف مدرسة ابن تيميّة من يقول بالتأويل بأنه مُحَرِّف أيضًا لا معطل فحسب، لأنه نفى القدر المشترك، ثم حرّف معناه. كما اعتبر أن نتيجة مذهب التفويض هي الجهل المطبق بمعاني النصوص، ولذا سمّاهم «أهل

١٢٢٣- كتاب التدمرية، ابن تيميّة، ص ١٦.

١٢٢٤- الرد على المنطقيين، ابن تيميّة، ص ٣٢٧.

١٢٢٥- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٦٨.

١٢٢٦- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلاميّة، ابن تيميّة، الجزء الأوّل، ص ٣١٩.

١٢٢٧- كتاب التدمرية، ابن تيميّة، ص ١٢٧.

التجهيل»، الذين قالوا: « إن معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة لا يعلمه إلا الله، وإن معناها الذي أراده الله بها هو ما يوجب صرفها عن ظواهرها. فعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص، ولا الملائكة، ولا السابقون الأولون... فتبيّن أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنّة والسلف من شرّ أقوال أهل البدع والإلحاد»[١٢٢٨]. ومن ثَمَّ فإنه لا موقع للصمت في لاهوت ابن تيميّة.

فيصبح المشبه المجسم عند ابن تيميّة هو من يثبت معنى مشتركًا كليًا بين الإله والإنسان، «ولهذا كان لله المثل الأعلى، فإنه لا يقاس بخلقه، ولا يمثّل بهم، ولا تضرب له الأمثال، فلا يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل بمثل [كليًا]، ولا في قياس شمول تستوي أفراده»[١٢٢٩]. ومن ثَمَّ يؤكد ابن تيميّة دومًا رفضه لعقيدة المجسمة الذين قالوا: إن الله «يُرى في الدنيا بالأبصار، ويصافَح، ويُعانق، ويَنزل إلى الأرض، وينزل عشية عرفة راكبًا على جمل أورق يعانق المشاة ويصافح الركبان، وقال بعضهم: إنه يندم ويبكي ويحزن، وقال بعضهم: إنه لحم ودم، ونحو ذلك من المقالات التي تتضمن وصف الخالق جلّ جلاله بخصائص المخلوقين، والله سبحانه منزَّهٌ عن أن يوصف بشيء من الصفات المختصة بالمخلوقين، وكل ما اختصّ بالمخلوق فهو صفة نقص، والله تعالى منزَّهٌ عن كل نقص ومستحق لغاية الكمال، وليس له مِثل في شيء من صفات الكمال، فهو منزَّهٌ عن النقص مطلقًا، ومنزَّهٌ في الكمال أن يكون له مِثلٌ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: (قُلْ هُوَ اللَّـهُ أَحَدٌ. اللَّـهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ)، فبيّن أنه أحد صمد، واسمه الأحد يتضمّن نفي المثل، واسمه الصمد يتضمّن جميع صفات الكمال»[١٢٣٠]. وهنا فقط يظهر اللاهوت السلبيّ عند ابن تيميّة، في نفي المعنى المشترك الكلي.

لهذا لم يجد ابن تيميّة غضاضة في قبول كل تجسيم وتشبيه طالما كان في رؤيا أو في نصّ يدور في العالم الآخر، ومن ثَمَّ صحّح الحديث المنسوب إلى النبي القائل بأن «رأيت ربّي في صورة شاب أمرد له وفرة جعد قطط في روضة خضراء»[١٢٣١]، على أساس أن له رواية ثانية ضعيفة

١٢٢٨- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيميّة، الجزء العاشر، ص ٢٠٥.

١٢٢٩- مجموع الفتاوى، ابن تيميّة، المجلد الثالث، (الجزء الخامس - كتاب الأسماء والصفات - القسم الأولى)، ص١٠٢.

١٢٣٠- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيميّة، الجزء الثاني، ص ٥٢٨-٥٣٠.

١٢٣١- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيميّة، الجزء السابع، ص ١٩٨.

تقول بأنه «رأى ذلك في المنام»[1232] ولا إشكالية في رؤية الله في المنام، وإن «ضعف إسناد الحديث لا يمنع أن يكون متنه ومعناه حقًّا، ولا يمنع أيضًا أن يكون له من الشواهد والمتابعات ما يبيّن صحته»[1233]، رغم أن الكثير من العلماء ضعفه سندًا ومتنًا. فيقول ابن تيمية: «فالإنسان قد يرى ربّه في المنام، ويخاطبه. فهذا حقّ في الرؤيا، ولا يجوز أن يعتقد أن الله في نفسه، مثل ما رأى في المنام؛ فإن سائر ما يرى في المنام لا يجب أن يكون مماثلًا، ولكن لا بد أن تكون الصورة التي رآه فيها مناسبة ومشابهة لاعتقاده في ربّه، فإن كان إيمانه واعتقاده حقًّا، أُتي من الصور وسمع من الكلام ما يناسب ذلك، وإلا كان بالعكس»[1234]. فمنهج ابن تيميّة يقبل أن تكون صورة شاب أمرد مناسبة ومشابهة لاعتقاد النبي في ربّه. وهو المنهج نفسه الذي جعله يقبل الرواية التي تقول بأن الله يُجلس النبي محمّدًا على العرش معه، فيقول: «قد حدّث العلماء المرضيون وأولياؤه المقبولون: أن محمّدًا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يجلسه ربّه على العرش معه... وإنما أنكره بعض الجهميّة»[1235].

التصوّف الإسلامي

تعدّ الغربة الغيريّة، التي مثّلها أبو ذرّ زُهدًا ووحدة، حتّى قال عنه الرسول (ص): «رحم الله أبا ذرّ، يمشي وحده، ويموت وحده، ويُبعث وحده»، جزء أصيل من الرؤية الإسلاميّة للعالم. فقد ظهرت في عديد الأحاديث والآيات والآثار، مثل: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلا مَتَاعُ الْغُرُورِ» [آل عمران: ١٨٥]، وقوله (ص): «طوبى للغرباء»، و«إن الله يحبّ العبد النقي الغني الخفي»، و«كن في الدنيا كأنك غريب، أو عابر سبيل»، و«أكثروا ذكر هادم اللّذات: الموت»، وقول الإمام عليّ: «لا تستوحش من الحقّ لقلة السالكين»، وقول ابن عمر: «إذا أمسيت فلا تنتظر الصباح، وإذا أصبحت فلا تنتظر المساء». لكن هذه الغربة لا تعزل العبد عن الدنيا، وإنما تُعيده إليها وقد بلغ مرتبة الكمال البشري القادر على حمل الأمانة وتأدية مسؤولية استخلافه في الأرض، ومن ثَمّ فقد قال (ص): «من كانت الآخرة همّه، جعل الله غناه في قلبه، وجمع له شمله، وأتته الدنيا وهي راغمة».

١٢٣٢ - المَصْدَر السَّابِق، الجزء السابع، ص ١٩٤.

١٢٣٣ - المَصْدَر السَّابِق، الجزء السابع، ص ٣٥٦.

١٢٣٤ - المَصْدَر السَّابِق، الجزء الأول، ص ٣٢٦.

١٢٣٥ - مجموع الفتاوى، ابن تيميّة، المجلد الثاني، (الجزء الرابع - كتاب مفصل الاعتقاد)، ص ١٩٠.

بلغت هذه الغربة الغيريّة أعلى درجاتها الإسلاميّة عند المتصوّفة، لأنهم بلغوا مرتبتها معرفة لا تقليدًا. يقول ابن عربي عن الغربة الصوفيّة: إن المتصوّفة «يطلبون بالغربة وجود قلوبهم مع الله، وأمّا غربة العارفين عن أوطانهم فهي مفارقتهم لإمكانهم فإن الممكن وطنه الإمكان فيكشف له أنه الحقّ، والحقّ ليس وطنه الإمكان فيفارق الممكن وطن إمكانه لهذا الشهود، ولما كان الممكن في وطنه الذي هو العدم مع ثبوت عينه سمع قول الحقّ له كن فسارع إلى الوجود، فكان ليرى موجدة فاغترب عن وطنه الذي هو العدم رغبة في شهود من قال له كن، فلما فتح عينه أشهده الحقّ أشكاله من المحدثات ولم يشهد الحقّ الذي سارع إلى الوجود من أجله وفي هذه الحال قلت:

إذا ما بـدا الكـون الغريـب لنـاظري حننـتُ إلى الأوطـان حـنّ الركائـب

يقول فأردت الرجوع إلى العدم، فإني أقرب إلى الحقّ في حال اتصافي بالعدم منّي إليه في حال اتصافي بالوجود لما في الوجود من الدعوى وطلب حالة الفناء عن الحقّ للبقاء بالحقّ هو أن يرجع إلى حالة العدم التي كان عليه»[١٢٣٦].

من ثَمَّ كان التصوّف الإسلامي في نشأته، وعبر أولى مراحله خلال القرنين الأوّل والثاني الهجريين، زهديًا خالصًا، وكان من أهم أعلام تلك المرحلة الحسن البصري الذي عُرف عنه ذمّ الدنيا والنهي عن التعلّق بها، ورابعة العدويّة التي أضافت إلى التصوّف الإسلامي عناصر وجدانيّة مثل محبّة الله والحزن رغبة في الوصول إليه، فيُروى عنها أنّها قالت: «ما عبدتُ الله خوفًا من الله، فأكون كالأمة السوء إن خافت عملت، ولا حبًا للجنة فأكون كأمة السوء إن أعطيت عملت، ولكني عبدته حبًا له وشوقًا إليه». ولاحقًا سيقول الخرقاني: «ليت الجنة والنار لم تكونا، ليتبيّن من يعبد الله ممّن لا يعبده»[١٢٣٧]. ومن ثَمَّ اهتمّ متصوّفة القرن الثالث والرابع للهجرة بالإجابة عن سؤال كيفيّة تهيئة المرء للوصول إلى الله، فاهتموا بالأحوال [حالات النفس]، والمقامات [حالات السلوك]، كما اهتموا بوضع أسس فلسفيّة للمعرفة المكتسبة من تجربة الفناء، وعلاقة الذات الإلهيّة بالإنسان، فأصبح التصوّف علمًا للأخلاق

١٢٣٦ - الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ٢، ص ٥٢٨.

١٢٣٧ - تذكرة الأولياء، فريد الدين العطار، تحقيق: محمد أديب الجادر، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٩، ص ٥٨٩.

الدينيّة، وأصبح أيضًا نظرية معرفيّة ذات محتوى، وهما أمران مرتبطان إسلاميّان من خلال حضور آيات، مثل: «وَاتَّقُوا اللَّـهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّـهُ» [البقرة: ٢٨٢].

فأصبح التصوّف منهجًا [طريقة]، ولغة خاصة، وفي ذلك قال معروف الكرخي: إن التصوّف هو «الأخذ بالحقائق، واليأس ممّا في أيدي الخلائق»[١٢٣٨]. فأصبح التصوّف كشفًا وشهودًا، وأصبح الطريق إلى الله عندهم مكوّنًا من مراحل، هي المقامات والأحوال، فالمقامات: كالتوبة والصبر والرضا واليقين والمحبّة والتوكّل وما إليها، والأحوال: كالقبض والبسط، والفناء [«إذا فنيَ الصوفي عن توهّم الآثار من الأغيار، بقيَ بصفات الحقّ، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتّى لم يشهد من الأغيار لا عينًا ولا أثرًا ولا رسمًا ولا طللًا، يقال إنه فنيَ عن الخلق وبقيَ بالحق»[١٢٣٩] – فلا يرى في الوجود إلا الله، فحقيقة الفناء هي أن يفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل]، والبقاء، والهيبة والأنس، كلها أحوال نفسيّة وأخلاقيّة تأتي ثمرة مجاهدة النفس وتهذيب آفاتها، فيترقى فيها السالك الطريق حتّى يصل إلى مقام التوحيد أو المعرفة بالله، وهو آخر مقامات الطريق، فالمعرفة الصوفيّة تكشف عن الحقيقة بمشاهدةٍ لا بعلم.

وبسبب اهتمام أهل التصوّف بالنفس وأحوالها، فرّقوا بين الشعور بالجلال والشعور بالجمال باعتبارهما حالين مختلفين؛ الهيبة والأنس، «فحين يتجلّى الحقّ تعالى على قلب العبد بشاهد الجلال يكون نصيبه في ذلك الهيبة، وأيضًا حين يتجلّى على قلب العبد بشاهد الجمال يكون نصيبه في ذلك الأنس... فالهيبة درجة العارفين، والأنس درجة المريدين، لأن كل من تكون قدمُه في حضرة الحقّ وتنزيه أوصافه أثبت، يكون سلطان الهيبة على قلبه أقوى، ويكون طبعه أكثر نفورًا من الأنس... فمن كانوا أهل فناء قدّموا الهيبة، ومن كانوا أرباب بقاء فضّلوا الأنس»[١٢٤٠]. يروي ابن عربي أنه في معراجه رأى آدم «وعلى يمينه أسودة القدم، وعن يساره أسودة العدم. وهو يتردد بين بكاء الجلال، وضحك الجمال»[١٢٤١]. وقد ربط السعدي

١٢٣٨ – الرسالة القشيرية، أبو القاسم القشيري، تحقيق: أحمد هاشم السلمي، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠١٨، ص٣١٣.

١٢٣٩ – المَصْدَر السَّابِق، ص ١٠٣.

١٢٤٠ – كشف المحجوب، أبو الحسن علي المجويري، الجزء الثاني، ص ٦٢١-٦٢٢.

١٢٤١ – الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، محي الدين بن عربي، تحقيق: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٣٥.

قارن مع حديث الرسول (ص): «قلتُ لجبريل من هذا؟ قال هذا آدم، وهذه السودة عن يمينه وشماله نسم بينه، فأهل اليمين منهم أهل الجنة، والسودة التي عن شماله أهل النار، فإذا نظر عن يمينه ضحك، وإذا نظر قبل شماله بكى».

الشيرازي، الشاعر والمتصوّف الفارسي، بين الجهل مع الجلال من ناحية، والبصر المحدود مع الجمال من الناحية الأخرى، فالجلال نتيجة الجهل به لأنه محتجب، والجمال نتيجة رؤيته التي لا تكتمل أبدًا، فقال:

إنّ العالم متفقٌ على إلهيّته

لكنّه عاجز عن كنه ماهيّته

لم يعرف البشر شيئًا وراء جلاله

ولم يُدرك البصر منتهى جماله

ولن يبلغ طائرُ الوهم أوج ذاته

ولن تُدرك يد الفهم أطراف صِفاته(١٢٤٢)

ونُقل عن فريد الدين العطار أبياتًا مماثلة، يقول فيها:

لا يبلغ العقل حدّ كَمالك

ولا تصلُ الروح إلى رحاب جلالك

لو تصير ذرات الدنيا كلّها عينًا

لاستحال عليها رُؤية جمالك(١٢٤٣)

على هذا الأساس ميّز المتصوّفة بين الجانبين الإبستيمولوجي والأنطولوجي في تصوّرهم للإله، فيقولون: «المعرفة معرفتان: معرفة حقّ، ومعرفة حقيقة. معرفة الحقّ: معرفة وحدانيته، على ما أبرز الخلق من الأسماء والصفات. ومعرفة الحقيقة: على أن لا سبيل إليها، لامتناع الصمديّة وتحقيق الربوبيّة، لقوله عزّ وجلّ: (وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا) [طه: ١١٠]... ولا سبيل إليها، يعني إلى المعرفة على الحقيقة؛ لأن الله تعالى أبرز لخلقه من أسمائه وصفاته ما علم أنهم يطيقونه؛ ذلك لأن حقيقة معرفته لا يطيقها الخلق، ولا ذرة منها؛ لأن الكون بما فيه يتلاشى، عند ذرة من أوّل بادٍ يبدو من بوادي سطوات عظمته، فمن يطيق معرفة من يكون هذا صفة

١٢٤٢- سعدي شاعر الإنسانية، محمد موسى هنداوي، مكتبة الخانجي، مصر ١٩٥١، ص ٣٣٠. [ديوان بوستان – أبيات ٣٩-٤٥].

١٢٤٣- الرباعيات، فريد الدين العطار، ترجمة: منال اليمني عبد العزيز، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٩، ص٣٢.

من صفاته؟ فلذلك قال القائل: ما عرفه غيره ولا أحبّه سواه؛ لأن الصمديّة ممتنعة عن الإحاطة والإدراك»[١٢٤٤].

فالتوحيد هو «الذي يعمي البصير، ويحيّر العقل، ويدهش الثابت»[١٢٤٥]، وهو «توحيد التعظيم»[١٢٤٦]. قال يوسف بن الحسين الرازي: «من وقع في بحار التوحيد لا يزداد على ممرّ الأوقات إلا عطشًا»[١٢٤٧]. ومن ثَمَّ يقول الحصري: «أصولنا في التوحيد خمسة أشياء: رفع الحدث [نفي المحدثات عن ذاته]، وإثبات القدم، وهجر الأوطان [الانقطاع عن الدنيا]، ومفارقة الإخوان [الإعراض عن الخلق، والإقبال على الحق]، ونسيان ما علم وجهل»[١٢٤٨]. ويقول الهجويري في شرحه للأصل الأخير: «والمراد بنسيان ما علم وجهل من التوحيد، هو: أن علم الخلق يكون بمتى وكيف، أو بجنس أو بطبع، وكل ما يثبته علم الخلق في توحيد الحقّ بنفيه التوحيد»[١٢٤٩].

من ثَمَّ كان التصوّف هو الملاذ الأخير للعقلانيين الذي فشلوا في الوصول إلى التيّقن من نتائج عقولهم فيما يتعلّق بالتوحيد ومعرفة الله. فيقول ابن عربي في «تجلي القسمة»: «أمّا علماء الرسوم فلا يعرفونه أبدًا فإن الحروف التي عنها أخذوا علومهم هي التي تحجبهم وهي حضرتهم، وهم الذين هم على حرف ليس لهم رائحة من نفحات الجود فإن مآخذهم من كون الحروف ومعلومهم كون فهم من الكون إلى الكون مترددون بداية ونهاية فكيف لهم بالوصول»، لأن «الطريق الى الحقّ طريقان؛ طريق العوام، فتقبل لعلّة، وترد لعلّة. وطريق الخواصّ هو أنهم يرون معلل العلّة لا العلّة»[١٢٥٠]، و«العقل يجول حول الكَوْن فَإِذا نظر إِلَى المكوّن ذاب»[١٢٥١]. فالحال الذي انتهى إليه توما الأكويني، هو ما انتهى إليه الغزالي أيضًا كما روى في كتابه الشهير «المنقذ من الضلال»، عندما وصف علم الكلام بأنه طريق مسدود إلى

١٢٤٤- اللمع في تاريخ التصوّف الإسلامي، أبو نصر عبد الله بن عليّ السراج الطوسي، ص ٣٤.

١٢٤٥- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٢.

١٢٤٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٣.

١٢٤٧- الرسالة القشيرية، أبو القاسم القشيري، ص ٣٣٢.

١٢٤٨- كشف المحجوب، أبو الحسن علي الهجويري، الجزء الثاني، تحقيق: إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٥٢٣.

١٢٤٩- المَصْدَر السَّابِق، ص ٥٢٣.

١٢٥٠- المَصْدَر السَّابِق، ص ٦١٩.

١٢٥١- التعرّف لمذهب أهل التصوّف، أبو بكر محمد الكلاباذي، ص ٦٣.

حقائق المعرفة، لأن «عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس، لأن القلب أيضًا خارج عن إدراك الحسّ»[١٢٥٢].

عقال العقول

يمكن القول إن رحلة فخر الدين الرازي الفكرية هي خير مثال على ذلك؛ بوصفه أفضل من جمع بين علم الكلام وبين الاستدلال البرهاني الفلسفي، ومن ثَمَّ كان نزوعه إلى اللاهوت السلبي أكبر من بقية أئمة علم الكلام، لكن في الوقت ذاته كان تمسّكه بالنصوص الدينيّة أكبر من تمسّك الفلاسفة، فأتت استدلالاته ذات صبغة برهانيّة فلسفيّة لكن بنتائج لاهوتيّة إسلاميّة.

يبدأ الرازي دومًا استدلالاته ببيان أن الله واجب الوجود وفق برهان ابن سينا في الإمكان والوجوب، وهو ما يضعه الرازي في عبارة واحدة، فيقول: «مدبّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإن كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثر آخر. فإمّا أن يدور أو يتسلسل وهما باطلان، أو ينتهي إلى واجب الوجود وهو المطلوب»[١٢٥٣].

يعني كون الله واجب الوجود لذاته هو أن «ماهيته وحقيقته هي الموجبة لوجوده، وكل ما كان كذلك فإنه يكون ممتنع العدم والفناء، واعلم أن ما كان واجب الوجود لذاته وجب أن يكون قديمًا أزليًا، ولا ينعكس؛ فليس كل ما كان قديمًا أزليًا كان واجب الوجود لذاته، لأنه لا يبعد أن يكون الشيء معللًا بعلّة أزلية أبدية، فحينئذ يجب كونه أزليًا أبديًا بسبب كون علته كذلك، فهذا الشيء يكون أزليًا أبديًا مع أنه لا يكون واجب الوجود لذاته».

كما أنه أشار إلى الخلاف بين من يصفون الله بتجاوز الوجود، وبين من يقولون إنه الوجود الحق، فيقول: «عقل من بعض الناس أنهم قالوا: المبدأ الأوّل لا موجود ولا معدوم، بل هو هو فقط، وأنه هوية لا يمكن التعبير عنها بالوجود والعدم. وأمّا الجمهور فإنهم اتفقوا على أن المبدأ الأوّل موجود، بل هو أحقّ الموجودات بصفة الموجوديّة، وطالت المنازعات بين الفريقين في هذا الباب، وإذا تأملت في الكلام الذي بحثناه وشرحناه علمت أن النزاع واقع في اللفظ المحضّ»[١٢٥٤].

١٢٥٢- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ص ٨٩٦.

١٢٥٣- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، فخر الدين الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ص ١٤٩.

١٢٥٤- المطالب العالية، فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، الجزء الأول، دار الكتاب العربي، لبنان، ١٩٨٧، ص ٣١٢.

لكن يظهر إبداع الرازي الحقيقي في بيانه كيفية الاستدلال على ماهية الإله وربطها باللاهوت السلبي. فيبدأ بمقدمات نظريته في المعرفة، حيث يقول: «لا يمكننا أن نتصوّر شيئًا إلا الذي ندركه بحواسنا، أو نجده من نفوسنا أو نتصوّره من عقولنا، أو ما يتركّب من أحد هذه الثلاثة، والماهية الإلهيّة خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة، فهي غير معلومة لنا»[١٢٥٥]. وعلّة خروج الماهية الإلهيّة عن تلك الأقسام الثلاثة هي العلّة نفسها التي انتهى إليها كانط، فيقول الرازي: «العقل لا يتصرّف إلا فيما يكون في زمان أو مكان، لأن كلّ ما أدركه فإنه يدركه في الماضي أو في المستقبل أو في الحال - وكلّ ذلك تحت الزمان - وكل ما يتصوّره، فإنه إنما يتصوّره إمّا ههنا أو هناك - وكلّ ذلك بحسب المكان - وإذا قلت: الحقّ سبحانه بخلاف هذه الأشياء، فمعرفته هذه المعرفة، ليس إلا نفي ما عرفته وتصوّرته. فالحاصل فيه نفي غير الحقّ، ونفي غير الحقّ لا يكون هو عين وجدان الحق»[١٢٥٦].

وهو ما يستفيض في بيانه من خلال شرح مفهوم الغيريّة التامة، فيقول: «قال عليه الصلاة والسلام: (تفكّروا في الخلق ولا تتفكّروا في الخالق)، والسبب في ذلك أن الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة، إنما يمكن وقوعه على نعت المخالفة. إذن نستدلّ بحدوث هذه المحسوسات على قدم خالقها، وبكميتها وكيفيتها وشكلها على براءة خالقها عن الكمية والكيفية والشكل، وقوله عليه الصلاة والسلام: (من عرف نفسه عرف ربّه) معناه من عرف نفسه بالحدوث عرف ربّه بالقدم، ومن عرف نفسه بالإمكان عرف ربّه بالوجوب، ومن عرف نفسه بالحاجة عرف ربّه بالاستغناء، فكان التفكّر في الخلق ممكنًا من هذا الوجه، أمّا التفكّر في الخالق فهو غير ممكن البتة، فإذن لا يتصوّر حقيقته إلا بالسلوب، فنقول: إنه ليس بجوهر، ولا عرض، ولا مركب ولا مؤلف، ولا في الجهة، ولا شكّ أن حقيقته المخصوصة مغايرة لهذه السلوب، وتلك الحقيقة المخصوصة لا سبيل للعقل إلى معرفتها فيصير العقل كالواله المدهوش المتحيّر في هذا الموقف»[١٢٥٧].

إذا لم ندرك حدود عقولنا وما يمليه علينا مفهوم الغيريّة التامة، فإننا سنحكم «بكون ذاته مساوية لشيء من هذه الأشياء التي أدركناها بحواسنا، ووجدانات نفوسنا، ووجدانات

١٢٥٥ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، فخر الدين الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ص ١٨٨.

١٢٥٦ - من أسرار التنزيل، فخر الدين الرازي، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار المسلم، القاهرة، ١٩٨١، ص١٤٢.

١٢٥٧ - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، الجزء ٩، ص ١٤١.

عقولنا، فسيلزم كونه ممكنًا لذاته، وهو محال». لكن في الوقت نفسه «إن حكمنا بكون تلك الذات المخصوصة مخالفة لجميع هذه الموجودات التي عقلناها وعرفناها، بقي العقل متحيرًا والهًا، لا يهتدي إلى شيء. فالحاصل أن العقل إذا أثبت تلك الحقيقة على وجهٍ يصل إدراكه إليه لم يعرفه البتة، لأن كل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود، لا واجب الوجود، وإن أثبته بحيث يكون مخالفًا لحكمة هذه الحقائق، فحينئذ يعجز عن معرفته من حيث هو هو، وإذا عجز عن معرفته، وعن تصوّره فكيف يمكنه أن يصفه بصفات الجلال والعظمة والتقديس؟ فهذا موقف مهيب في معرفة الذات»[1258].

لهذا فإنه لا طريق عقلي إلى الله سوى عبر اللاهوت السلبي، أي «بنفي كل ما عرفه، ولهذا اتفقوا على أن أحسن كلمة قيلت فى التوحيد ما قاله عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، هي: أن تعرف كل ما يتصوّر فى ذهنك، فالله سبحانه وتعالى بخلافه. ثم قال المحققون: لما كان كل ما تتصوّر فى ذهنك فالله بخلافه، فلو تصوّر فى ذهنك من ذلك الخلاف شئ فالله تعالى بخلافه، ثم لو تصوّر في هذه المرتبة الثانية أمرًا آخر لزم نفيه، فلم يبقَ للعقل فى طريق معرفة الله سبيل إلا أن ينفي كل ما يقع فى خاطره، ثم إذا وقع من هذا النفي شيء اشتغل بنفيه أيضًا، وهكذا فى النفي الثالث، والنفي الرابع إلى ما لا نهاية. فلو نفى أبد الآبدين ودهر الداهرين لكان مشغولًا بهذا النفي. وإذا كان الأمر كذلك بقي الحقّ منزّهًا لواحق الفكر، وإشارة العقل، وعلائق الضمير»[1259].

بالتالي يكون اللاهوت الإثباتي نتيجة «تصورنا معنى الكمال والنقصان (في حقّ أنفسنا، بحسب ما يليق بنا، وبمقدار ما يناسبنا، وجب أن نفهم معنى الكمال والنقصان)، لأن المطلق، جزء من ماهية المقيّد، وبهذا الطريق يُتصوَّر معنى الكمال والنقصان، وإذا تصوّرنا هذا المعنى اعترفنا بإثبات مسمّى الكمال له بشرط تنزّه ذلك المسمّى عن اللواحق اللاحقة له، بسبب حصوله فينا، فليس عند جملة الخلق من معارف جلاله، إلا هذا القدر»[1260].

من ثَمَّ كانت النتيجة اللاهوتية التي يصل إليها، هي كوننا «لا نعلم من الله تعالى إلا السلوب والإضافات، وثبت أن العلم بهما لا يستلزم العلم بالماهية، فثبت أنّا لا نعلم حقيقة

١٢٥٨ – المطالب العالية، فخر الدين الرازي، الجزء الأول، ص ٦٠.

١٢٥٩ – من أسرار التنزيل، فخر الدين الرازي، ص ١٤٠.

١٢٦٠ – المَصْدَر السَّابِق، ص ٥٠-٥١.

الله تعالى»[١٢٦١]. والمقصود بالإضافات الصفات الناتجة عن علاقة حاصلة بين شيئين مغايرة لهما معًا. فعلى سبيل المثال، فإن ذاته موجبة لحصول تلك الإضافة المسماة بالعلم، لكن شرط حصول ذلك المعلوم. ومن ثَمَّ يردّ الصفات إلى السلوب والإضافات، مثل ردّه الحياة إلى نفي امتناع العلم، وسلب السلب إثبات. لكنه في موضع آخر يورد الرأي الأشعري، فيثبت الصفات الأشعرية السبعة، بطريقتين؛ إمّا لأنها صفات حقيقة في الذات مثل الحياة، وإمّا لأنها صفات تجمع بين كونها حقيقية في الذات وكونها من الإضافات، مثل: «عالم، قادر، مريد، سميع، بصير، فالعلم صفة قائمة بالذات ولها إضافة مع المعلومات»[١٢٦٢].

يميّز الرازي بين صفات الجمال والجلال، فيقول: «اعلم أن حقيقة ذات الإله وكنه هويته غير معلومة للبشر البتة، وإنما المعلوم للبشر صفاته، ثم إن صفاته قسمان: صفات الجلال، وصفات الإكرام. أمّا صفات الجلال، فهي سلوب، كقولنا: إنه ليس بجوهر ولا جسم، ولا كذا ولا كذا... وثبت أن صفات الكمال والعزّ والعلو هي الصفات الإثباتية... فقوله: (وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ) [هود: ١٢٣] المراد أن مرجع الكلّ إليه، وإنما يكون كذلك لو كان مصدر الكلّ ومبدأ الكلّ هو هو، والذي يكون مبدأ الممكنات وإليه يكون مرجع كل المحدثات والكائنات، كان عظيم القدرة نافذ المشيئة، قهّارًا للعدم بالوجود والتحصيل، جبّارًا له بالقوة والفعل والتكميل»[١٢٦٣].

من ثَمَّ كان اسم «هو» بالنسبة إلى الرازي «في غاية الشرف والجلالة في حقّ الحقّ سبحانه... لأن جميع الأسماء المشتقة قاصرة عن الإنباء عن كنه ذات الحقّ سبحانه، وأمّا اللفظ هو فإنه ينبئ عن كنه حقيقته المخصوصة والمبرأة عن جميع جهات الكثرة، فهذه اللفظة لوصولها إلى كنه الصمدية يجب أن تكون أشرف الألفاظ... فإنه لفظ يدلّ عليه من حيث هو هو، ولا حاجة في معرفته إلى الالتفات إلى اعتبار حال غيره [من الصفات الإثباتية المضافة إلى المخلوقات]. فلفظ هو يوصلك إلى الحقّ ويقطعك عمّا سواه، وسائر الأسماء المشتقة ليست كذلك، فكان لفظ هو أشرف»[١٢٦٤].

١٢٦١- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، فخر الدين الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ص ١٨٨.

١٢٦٢- لوامع البينات، فخر الدين الرازي، ص ٢٣.

١٢٦٣- التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، الجزء ١٨، ص ٨٣.

١٢٦٤- لوامع البينات، فخر الدين الرازي، ص ٧٥-٧٦.

إذا كانت الدلالات السابقة تشير إلى غيريّة الماهية، فإن الرازي أيضًا يذكر دلالة إضافية مفادها غيريّة وجوب الوجود في تفسير قوله (قُلْ هُوَ اللَّـهُ أَحَدٌ) [الإخلاص: ١]، حيث خاطب بها الله «المقامات ثلاثة، المقربون وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال، فأمّا لفظ هو فهو نصيب المقربين، ذلك لأن لفظ هو إشارة، والإشارة تفيد من المشار إليه بشرط أن لا يحضر هناك شيء سوى ذلك الواحد، فأمّا إن حضر هناك شيئان لم تكن الإشارة وحدها كافية في التعيين، والمقربون لا يحضر في عقولهم وأرواحهم وجود آخر سوى الأحد الحقّ لذاته لأن واجب الوجود لذاته واحد، وما عداه ممكن لذاته... ولهذا قال ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، فلما كان كل ما سواه عدمًا محضًا، ولا موجود إلا الحقّ سبحانه، لا جرم كانت الإشارة بهو كافية لهم في تعيين المشار إليه، فقوله هو لفظة كافية في كمال المعرفة ونهايات التجلي للمقربين. أما أصحاب اليمين فهم الذين قالوا إن الممكنات أيضًا موجودة ولم ينظروا إلى الأشياء من حيث هي بل نظروا إلى ظواهرها، فلا جرم، هؤلاء ما كانت الإشارة كافية لهم وما كانت لفظة هو تامة الإفادة في حقهم، فافتقروا مع هذه اللفظة الى مخبر آخر، فقيل لأجلهم (هو الله) لأن لفظة الله يفيد افتقار غيره إليه واستغناءه عن غيره. وأمّا الظالمون الذين هم أصحاب الشمال لما جوزوا أن يكون في الوجود موجودات كل واحد منهما واجب لذاته فقيل لأجلهم (أحد). فثبت انطباق هذه الألفاظ الثلاثة على درجات هؤلاء الفرق الثلاثة»[١٢٦٥].

لهذا يبدو طبيعيًا أن عجز الرازي عن الوصول إلى كنه الماهية الإلهيّة وعلى حلّ القضايا الإشكاليّة مثل حرية الإرادة[١٢٦٦] ظلّ يطارده طوال حياته، ولهذا قال في وصيته عندما

١٢٦٥- المَصْدَر السَّابق، ص ٧٧.

١٢٦٦- رفض الرازي نظرية الكسب حيث اعتبرها اسمًا بلا مسمى، ورفض أيضًا مفهوم حرية الإرادة عند المعتزلة وعند ليبنتز التوفيقي الذي قال إن حرية الإرادة تستند إلى كون الإنسان مصدر أفعاله ومسؤول عنها طالما كان واعيًا بتحكمه في إرادته داخليًا عبر تأمله في اختياراته، ومبرراتها، ونتائجها، وقدرته على تنفيذ أو إيقاف أي منها، فهي ليست حرية مطلقة Libertarianism [اختيار بلا مرجح] لأن ذلك ينتهك شرط الوعي بالتحكم، فتعدّ جبرية مقنعة. وانطلاقًا من تصوّر المقدمات الأشعرية الصارمة للإله بوصفه الفاعل الأوحد، قال الرازي بالجبريّة ووافق سبينوزا في نتائج مبدأ العلية [Modal Collapse]. لكن في أحد النصوص النادرة التي يتحرّر فيها من تلك المقدمات يقدم عرضًا نقديًا لتلك المسألة بحيث يورد إمكانية كل موقف في حدّ ذاته، فنجده يقول: «ههنا سرّ آخر، وهو أن إثبات الإله يلجئ إلى القول بالجبر، لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح، وهو نفي الصانع، ولو توقفت لزم الجبر. وإثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدرة. بل ههنا سرّ آخر هو فوق الكل، وهو أنّا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأوّل وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح، وهذا يقتضي

مرض مرضه الأخير، وعلم أنه ميت لا محالة: «لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع من التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى أو تضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية». وهو علّة قوله:

نهاية إقدام العقول عقال　　　وغاية سعي العالمين ضلال

غيب الغيب

صرّح بعض العقلانيين من أهل الكلام بموقف الرازي نفسه، فينقل الحافظ الذهبي عن شيخه أبو الفتح القشيري أنه قال: «تجاوزت حدّ الأكثرين إلى العلا، وسافرت واستبقيتهم في المفاوز، وخضت بحارًا ليس يدرك قعرها، وسيّرت نفسي في فسيح المفاوز، ولججت في الأفكار ثم تراجع اختياري إلى استحسان دين العجائز». وقال الخونجي: «اشهدوا عليّ أني أموت وما عرفت شيئًا إلا الممكن يفتقر إلى واجب. ثم قال: والافتقار أمر عدمي، فلم أعرف شيئًا». ونقل الشهرستاني في حال أهل الكلام الأبيات التالية:

لعمري لقد طفتُ المعاهد كلها　　　وسيرتُ طرفي بين تلك المعالم

فلم أرَ إلا واضعًا كفّ حائر　　　على ذقن أو قارعًا سنّ نادم

أمّا المتصوّفة، فيقولون: «القلوب تعرفه، والعقول لا تدركه»[١٢٦٧]، لأن العقل «مُحدث والمحدث لا يدلّ إِلّا على مثله»[١٢٦٨]. ومن ثَمَّ هاجموا العقل ونتائج نظره، فعلى سبيل المثال، يقول فريد الدين العطار: «أقسم بحقّ المعرفة أن كاف الكفر هي أحلى عندي من فاء الفلسفة». ولابن عربي خطاب مشهور إلى الرازي يقول فيه: «إن الفكر يعلم مأخذه،

الجبر، ونجد أيضًا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزمًا بديهيًا بحسن المدح وقبح الذمّ والأمر والنهي، وذلك يقتضي مذهب المعتزلة، فكأن هذه المسألة وقعت في حيّز التعارض بحسب العلوم الضرورية، وبحسب العلوم النظرية، وبحسب تعظيم الله تعالى نظرًا إلى قدرته وحكمته، وبحسب التوحيد والتنزيه، وبحسب الدلائل السمعية، فلهذه المآخذ التي شرحناها والأسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسألة وغمضت وعظمت».
انظر: التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، الجزء ٢، ص ٥٨.

١٢٦٧ – الرسالة القشيرية، أبو القاسم القشيري، ص ٣٣٢.

١٢٦٨ – التعرّف لمذهب أهل التصوّف، أبو بكر محمد الكلاباذي، ص ٦٣.

والحقّ المطلوب ليس ذلك، والعلم بالله غير العلم بوجود الله. فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجودًا، ومن حيث السلب، لا من حيث الإثبات، وهذا خلاف الجماعة من العقلاء والمتكلمين... فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذا أراد معرفة الله من حيث المشاهدة... كما لا ينبغي أن يأخذ [علمًا] من فقير أصلًا، وكل ما لا كمال له إلا بغيره فهو فقير. وهذا حال كل ما سوى الله تعالى. فارفع الهمة في ألا تأخذ علمًا إلا من الله سبحانه على الكشف واليقين. واعلم أن أهل الأفكار إذا بلغوا فيه الغاية القصوى أوداهم فكرهم إلى حال المقلد المصمم، فإن الأمر أجلّ وأعظم من أن يقف فيه الفكر، فما دام الفكر موجودًا فمن المحال أن يطمئن العقل ويسكن، وللعقول حدّ تقف عنده من حيث قوتها في التصرّف الفكري»[١٢٦٩].

الحقيقة الصوفيّة الإلهيّة متجاوزة لكل ما قد يدركه العقل مفاهيميًا، وتعبر عنه اللغة لفظيًا، لأنها تجربة وجدانية مخالفة للظاهر الاعتيادي الذي تحكمه آليات العقل واللغة، يقول الشبلي: «الواحد: المعروف قبل الحدود وقبل الحروف»[١٢٧٠]، ويقول البسطامي: «إني أقول بالآلة والحروف، والحقّ خارج عن الآلة والحروف». وفي ذلك يقول الهجويري: «لأنه يمكن التعبير عن الشيء الذي يدخل تحت العبارة، وللعبارة في الأصول حد، وحين لا يكون المعبّر محدودًا ليوضع عليه أساس العبارة، كيف تثبت عبارة المعبّر؟ وحين لا يدخل المقصود في العبارة - وليس للعبد بدّ منه - فأي حيلة له في الحيرة الدائمة!»[١٢٧١]. ومن هنا أيضًا جاء تمييز المتصوّفة بين مصطلحي «الإشارة» و«العبارة»، فقالوا: «نحن أصحاب إشارة لا أصحاب عبارة»، و«الإشارة لنا، والعبارة لغيرنا». فالرمز، باعتباره إشارة، هو لغة الخواص [الذين مرّوا بالتجربة الصوفيّة]، لا العوام. ويستدلون على ذلك بآية زكريا في القرآن: «قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا» [مريم: ١٠]، فيقول الطوسي: «الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله... فعلمهم إشارة، فإذا صار عبارة خفي»[١٢٧٢].

١٢٦٩- رسائل ابن عربي، ابن عربي، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠١٠، ص١٨٥.

١٢٧٠- الرسالة القشيرية، أبو القاسم القشيري، ص ١٢.

١٢٧١- كشف المحجوب، أبو الحسن علي الهجويري، الجزء الثاني، ص ٥١٧.

١٢٧٢- اللمع في تاريخ التصوّف الإسلامي، أبو نصر السراج الطوسي، ص ٢٠٤.

وقد انعكست رؤيتهم للحقيقة الإلهيّة على رؤيتهم للقرآن، فاعتبروا أن للقرآن ظاهرًا وباطنًا، ومن ثَمَّ كانت تفسيراتهم القرآنية إشارية[١٢٧٣] [إدراك كنه الظاهر باعتباره إشارة تقود إلى المعنى الباطني الحقيقي على خلفية التجربة الصوفية]، ومن ثَمَّ قيل: «كتاب الله عزّ وجلّ على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء».

في حين أن بعض المتصوّفة، مثل أئمة التصوّف السنّي وحتى ابن عربي، وازنوا بين الظاهر والباطن فجمعوا بينهما، إلا أن بعض أئمة التصوّف الفلسفي غلب لديهم الباطن على الظاهر، فلم يعد تصوّفهم «علمًا مقيّدًا بالكتاب والسنة» كما وصفه الجنيد، ولا أصبح «علمًا انقدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة» كما وصفه الشعراني، ولا أصبح العارف «لا يطفىء نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطنًا من العلم ينقضه عليه ظاهر من الحكم، ولا تحمله كثرة نعم الله على هتك أستار محارم الله»[١٢٧٤] كما وصفه ذو النون المصري، وإنما أصبح مثل موقف الحلاج البادي في قوله «اعلم أن المرء قائم على بساط الشريعة ما لم يصل إلى مواقف التوحيد، فإذا وصل إليها سقطت من عينه الشريعة، واشتغل باللوائح الطالعة من معدن الصدق»[١٢٧٥].

١٢٧٣- يقول الغزالي: «ما من كلمة من القرآن إلا وتحقيقها محوج إلى مثل ذلك، وإنما ينكشف للراسخين في العلم من أسراره بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم وتوفّر دواعيهم على التدبّر وتجردهم للطلب، ويكون لكل واحد حدّ في الترقي إلى درجة أعلى منه، فأما الاستيفاء فلا مطمع فيه ولو كان البحر مدادًا والأشجار أقلامًا فأسرار كلمات الله لا نهاية لها فتنفد الأبحر قبل أن تنفد كلمات الله عزّ وجلّ، فمن هذا الوجه تتفاوت الخلق في الفهم بعد الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير، وظاهر التفسير لا يغني عنه... وأسرار ذلك كثيرة ولا يدلّ تفسير ظاهر عليه وليس اللفظ مناقضًا لظاهر التفسير بل هو استكمال له ووصول إلى لبابه عن ظاهره، فهذا ما نورده لفهم المعاني الباطنة لا ما يناقض الظاهر».
وقد ذهب ابن تيميّة نحو ذلك، فقال: «أما العلم اللدني فلا ريب أن الله يفتح على قلوب أوليائه المتقين، وعباده الصالحين، بسبب طهارة قلوبهم مما يكرهه، واتباعهم ما يحبّه، ما لا يفتح به على غيرهم، وهذا كما قال علي: ألا فهمًا يؤتيه الله عبدًا في كتابه، وفي الأثر: من عمل بما علم ورّثه الله علم ما لم يعلم» [إحياء علوم الدين، ص ٣٤٦-٣٤٧].

١٢٧٤- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٧.

١٢٧٥- لهذا هاجم أئمة علم الكلام والفقه الإسلامي غلاة التصوّف الفلسفي، فقد قال ابن حزم: «ادعت طائفة من الصوفيّة أن في أولياء الله تعالى مَن هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل، وقالوا: من بلغ من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام والزكاة، وغير ذلك، وحلت له المحرمات كلها من الزنا والخمر وغير ذلك، واستباحوا بهذا نساء غيرهم، وقالوا: بأننا نرى الله، ونكلمه، وكل ما قذف في قلوبنا فهو حق» [الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء ٣، ص ١٦٦]. وفي كتابه «مقالات الإسلاميين»، قال الأشعري: «في النسّاك قوم يزعمون أن العبادة تبلغ بهم إلى

لكن في جميع الأحوال، ظلّ لبّ المعرفة الصوفيّة إدراك وجود الله القديم، فيقول الخرقاني: «نظرت إلى وجوده، فبدا لي عدمي، وحين نظرت إلى عدمي، بدا لي وجوده، فبقيت محزونًا، حتّى صدر نداء من الحقّ إلى القلب: اعترف بوجودك، فقلت من يعترف بوجودك سواك». ولهذا كانت أغلب تجارب التصوّف الإسلامي تنتمي إلى فئة الفناء في الذات الإلهية. لكننا أيضًا نجد عند الغزالي تجارب صوفية من النوع الانفصالي، فيقول: «ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات، حتّى إنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتًا ويقتبسون منهم فوائد. ثم يترقّى الحال من مشاهدة الصور والأمثال، إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبّر أن يعبّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه»[١٢٧٦].

عُرِفَت تلك العبارات بالشطحات، والشطح «عبارة مستغربة في وصفِ وجدٍ فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته»، ذلك لأن التجربة الصوفيّة تنتهي «إلى قرب [اتحاد] يكاد يتخيّل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ... بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول: وكان ما كان مما لستُ أذكره - فظنَّ خيرًا ولا تسأل عن الخبرِ!»[١٢٧٧]، «فهو معذور لأنه مقهور»[١٢٧٨]. وقد قال ابن تيميّة: إن العارف «قد يقول في تلك الحال: سبحاني! [البسطامي] أو ما في الجبة إلا الله [الحلاج]، أو نحو ذلك من الكلمات التي تؤثر عن أبي يزيد البسطامي، وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى». فالشطح لغة حطمتها التجربة المتجاوزة للعقل، ومن ثَمَّ فإن الناطق به أثناء الفناء معذور، لكن الناطق به أثناء البقاء كافر[١٢٧٩]، وفق التصوّف السنّي. ومن ثَمَّ قيل: العارف «إن تكلّم بحاله هلك، وإذا سكت احترق».

منزلة تزول عنهم العبادات وتكون الأشياء المحظورات على غيرهم من الزنا وغيره مباحات لهم. وفيهم من يزعم أن العبادة تبلغ بهم أن يروا الله - سبحانه! - ويأكلوا من ثمار الجنة، ويعانقوا الحور العين في الدنيا، ويحاربوا الشياطين. ومنهم من يزعم أن العبادة تبلغ بهم إلى أن يكونوا أفضل من النبيين، والملائكة المقربين».

١٢٧٦ - المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، ص ١٧٨.

١٢٧٧ - المَصْدَر السَّابِق، ص ١٧٩.

١٢٧٨ - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ص ١٧٠٣

١٢٧٩ - مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، الجزء الأول، ص ١٥٥.

من ثَمَّ يقول الغزالي: «العارفون – بعد العروج إلى سماء الحقيقة – اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق. وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبقَ فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضًا. فلم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سكرًا دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم (أنا الحق) [الحلاج]، وقال الآخر (سبحاني ما أعظم شاني!) [أبو يزيد البسطامي]، وقال آخر (ما في الجبة إلا الله) [الحلاج]. وكلام العشاق في حال السكر يُطوَى ولا يُحكى. فلما خفّ عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد، مثل قول العاشق في حال فرط عشقه: (أنا من أهوى ومن أهوى أنا)، وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة (فناء)، بل (فناء الفناء): لأنه فني عن نفسه وفني عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمّى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحادًا، أو بلسان الحقيقة توحيدًا»[١٢٨٠].

فالوحدة في التصوّف السنّي ليست وجودية [أنطولوجية]، وإنما شهودية [إبستيمولوجية]، أي إن ذلك ما يشهده الصوفي إبستيمولوجيًا فحسب، وليس كحقيقة اتحاد أنطولوجي حقيقي بين العارف وربّه، «فالعبد عبد، والربّ ربّ، ولن يصير أحدهما الآخر البتة». فالفناء في التصوّف السنّي حال «من نظر إلى [العالم] من حيث إنه فعل الله، وعرفه من حيث إنه فعل الله، وأحبّه من حيث إنه فعل الله، لم يكن ناظرًا إلا في الله ولا عارفًا إلا بالله ولا محبًا إلا له، وكان هو الموحّد الحقّ الذي لا يرى إلا الله بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه بل

لهذا كانت التقية أحد أسباب لجوء المتصوفة إلى الإشارة، يقول ابن خلدون: «أمّا من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسّه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضاً، ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضوره، وهو مالك لحاله، والله أعلم». والحقيقة أن قتل الحلاج يعود إلى معارضته السياسية لحكم العباسيين، فقد قال قاضي القضاة شمس الدين أحمد بن خلكان: «وجدت في كتاب (الشامل في أصول الدين) لإمام الحرمين، وذكر طائفة من الثقات الأثبات أن هؤلاء الثلاثة تواصوا على قلب الدول، والتعرض لإفساد المملكة، واستعطاف القلوب واستمالتها، وارتاد كل واحد منهم قطرًا، أما الجنابي فأكناف الأحساء، وابن المقفع توغل في أطراف بلاد الترك، وارتاد الحلاج بغداد فحكم عليه صاحباه بالهلكة والقصور عن درك الأمنية لبعد أهل العراق عن الانخداع». فيبدو أن التقية كان يُقصد بها العامة وعلماء الرسوم فقط، ولهذا قال الشعراني: «إنما رمزوا رفقًا بالخلق ورحمة بهم وشفقة عليهم».

١٢٨٠ – مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، أبو حامد الغزالي، ص ١٣٩-١٤٠.

من حيث إنه عبد الله، فهذا الذي يقال فيه إنه فني في التوحيد وإنه فني عن نفسه وإليه الإشارة بقول من قال كنّا بنا ففنينا عنّا فبقينا بلا نحن»[1281].

أما الوحدة في التصوّف الفلسفي فهي وجودية [أنطولوجية]، فالحلول والاتحاد هما اتحاد أنطولوجي في حالة الفناء، ووحدة الوجود هي اتحاد أنطولوجي يلازم العارف حتّى في بقائه [الحالة الطبيعية للمرء دون فناء]، فيتساوى حاله في الفناء والبقاء، لأنه لا فرق بينهما. فلا تكون هنا عباراتهم شطحات وجدانية، وإنما فلسفة عقلية، فعُرفَ باسم التصوّف الفلسفي. وهذا التصوّف الفلسفي «قريب من ترتيب الفلاسفة شبيهة بآ رائهم الكسبيّة وعلومهم، من غير برهان يشهد له ولا دليل يقوم عليه»، وفق ابن خلدون. أما لو أتت عباراتهم في صورة شطحات وجدانية، ولم تستند إلى أسسها الفلسفية، فإنها تصبح مجرد «كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهي نادرة أن توجد من المحققين أهل الشريعة»[1282]، كما يقول ابن عربي، فهي مقولة زهو وافتخار «إظهارًا لمرتبته».

من ثَمَّ نرى أن عبارة «لا ثم موجود إلا الله»، أو عبارة «إن كل ما سوى الله عدم»، تحتمل تصورين مختلفين؛ تصوّر وحدة الوجود باعتبار أن علاقتنا الاتحادية علاقة واحدية أنطولوجية، بحيث تكون العلاقة جزءًا من أنطولوجيا كيانَي السبب والنتيجة، وليست اعتمادية سببية فحسب [أفاض الله بوجوده على الموجودات، ومن ثَمَّ فهو كل الوجود]، وتحتمل أيضًا تصوّرًا متعاليًا، ينفصل فيه الإله عن الموجودات، باعتبار أن العلاقة اعتمادية سببية خالصة [وهب الله الموجودات وجودًا غير وجوده، ومن ثَمَّ فهي في افتقارها إليه عدمٌ]، مثل قول الغزالي: «الحقّ المطلق هو الموجود الحقيقي بذاته [واجب الوجود] الذى يأخذ منه كل حقّ حقيقته»[1283]. وهو حال اختلاف تأويل الصوفيّة في الحديث المنسوب إلى النبي «من عَرف نفسه، عَرف ربّه»، فأصحاب التصوّف السنّي، يقولون: «من عَرف نفسه المحدثة بالفناء، عَرف الله القديم بالبقاء»[1284]، أما أصحاب التصوّف الفلسفي، فيقولون: «متى عَرفتَ نفسَكَ ارتفعتْ أنانيتُك، وعَرفت أنّك لم تكن غير الله»[1285].

١٢٨١ - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ص ١٦٨٦.

١٢٨٢ - الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ٢، ص ١٣٣.

١٢٨٣ - المقصد الأسني، أبو حامد الغزالي، ص ١١٢.

١٢٨٤ - كشف المحجوب، أبو الحسن علي الهجويري، الجزء الثاني، ص ٥١٧.

١٢٨٥ - الرسالة الوجوديّة، محي الدّين بن عربي، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠٠٧، ص٣٩.

بدأ ذلك التصوّف الفلسفي بالقول بالحلول والاتحاد، كما ظهر عند أبي يزيد البسطامي والحلاج، وهو ما اعتمد على ثنائية اللاهوت والناسوت، ولكنه ما لبث أن تحوّل لاحقًا إلى مذهب كامل في الواحدية، ووحدة الوجود التي وصلت إلى ذروتها عند ابن عربي. لذا يمكن القول إن التصوّف الإسلامي مرّ بعدة مراحل: المرحلة الأخلاقية [مرحلة الزهد]، ثم المرحلة العرفانية الانفصالية [مرحلة التصوّف السنّي عند الجنيد وذروتها الغزالي]، ثم المرحلة الأنطولوجية الإثنية [مرحلة الحلاج وأبي يزيد البسطامي اللذين قالا بالحلول والاتحاد]، ثم المرحلة الأنطولوجية الواحدية وجودًا والمتمايزة صورة [وهي مرحلة وحدة الوجود المقيّدة عند ابن عربي والجيلي]، ثم المرحلة الأنطولوجية الواحدية المطلقة [وهي مرحلة ابن سبعين والعفيف التلمساني]. وهذا التصوّف الفلسفي هو ما هاجمه ابن تيمية، في الوقت الذي دافع فيه عن أئمة التصوّف السنّي مثل الجنيد.

لكن في كل الأحوال، سنجد أن الخيط المشترك بين تجارب الصوفيّة الإسلاميّة كلها، وحتى غير الإسلامية، هو كون محاولات صياغة محتوى هذه التجارب يفيض بآليات اللاهوت السلبي. فالعقل المفاهيمي عاجز عن استيعاب التجربة، واللغة عاجزة عن وصفها [باعتبارها تجربة ذات غيريّة تامة]، لكن بما أن المتصوّف لا يملك سوى استخدامها، فإن عباراته تخرج مبهمة ومتناقضة مثل أفكاره. أمّا ما يتميّز به التصوّف الإسلامي عن غيره، فهو محاولة المتصوّف التعبير عن التوحيد كما تجلّى له من خلال تجربته. فغاية المتصوّف معرفة الله، ولبّ معرفة الله هو إدراك حقيقة التوحيد، والتعبير عنها لاهوتٌ سلبيٌّ خالص. فما العبارات الصوفيّة سوى غيمة قاتمة من الكلمات التي ولدت من بقايا اللغة، تحاول الإحاطة بالصمت، إلا أنه ينهمر من داخلها كالمطر بفعل إله يتعالى عن مقولات الفكر، ومفردات اللغة. وهو ما سار عليه أئمة التصوّف بكل مذاهبه وفروعه.

فعلى سبيل المثال، يقول ذو النون المصري «أعرَفُ الناس بالله تعالى أشدّهم تحيّرًا»[١٢٨٦]، وعندما قيل له: «ماذا تشتهي» وهو على فراش الموت، أجاب: «أن أعرفه قبل أن أموت ولو بلحظة»[١٢٨٧]. ويقول أبو يزيد: «من أشار إليه بعلمٍ فقد كفر، لأن الإشارة بعلمٍ لا تقع إلا على

١٢٨٦ – الرسالة القشيرية، أبو القاسم القشيري، ص ٣٤٤.

١٢٨٧ – المقصد الأسنى، أبو حامد الغزالي، ص ٤٨.

معلوم، ومن أشار إليه بمعرفة فقد ألحد، لأن الإشارة بالمعرفة لا تقع إلا على محدود»[١٢٨٨]، ويقول أيضًا في معنى الجهل العليم: «المعرفة في ذات الحقّ جهل، والعلم في حقيقة المعرفة حيرة، والإشارة من المشير شرك في الإشارة. وأبعد الخلق من الله أكثرهم إشارة إليه»[١٢٨٩]. وقيل في الجهل العليم أيضًا: «الْمعرفَة هِيَ الْمعرفَة بِالْجَهْلِ... سُبْحَانَ من لم يُدرك العباد من مَعْرفَته إِلَّا عَجزًا عَن مَعْرفَته»[١٢٩٠]، ويقول محمد بن واسع: «من عرف الله قلّ كلامه ودام تحيّره». ويقول الشبلي: «حقيقة المعرفة: العجز عن المعرفة»[١٢٩١]. ويقول التستري: «المعرفة غايتها شيئان؛ الدهش والحيرة»[١٢٩٢]. وكان أبو عليّ الدقاق النيسابوري، يقول: «من أمارات المعرفة حصول الهيبة من الله، فمن ازدادت معرفته ازدادت هيبته... والمعرفة توجب السكينة في القلب كما أن العلم يوجب السكون فمن ازدادت معرفته ازدادت سكينته»[١٢٩٣]. ويقول أبو بكر الواسطي: «من عرف الله تعالى انقطع، بل خرس وانقمع»[١٢٩٤].

إذا نظرنا في التصوّف الفلسفي نجد عبد القادر الجيلي يقول في التوحيد: إن ذات الله سبحانه «لا تُدرك بمفهوم عبارة، ولا تُفهم بمعلوم إشارة، لأن الشيء إنما يُفهم بما يناسبه فيطابقه، أو بما ينافيه فيضاده، وليس لذاته في الوجود مناسب ولا مطابق ولا منافٍ ولا مضاد، فارتفع من حيث الاصطلاح إذا معناه في الكلام، وانتفى بذلك أن يُدرك للأنام، المتكلم في ذات الله صامت، والمتحرّك ساكن، والناظر باهت، عزّ أن تدركه العقول والأفهام، وجلّ أن تجول فيه الفهوم والأفكار، لا يتعلق بكنهه حديث العلم ولا قديمه، ولا يجمعه لطيف الحدّ ولا عظيمه، طار طائر القدس في فضاء الجو الخالي، وسبّح بكليته في هواء هذا الفلك العالي، فغاب عن الأكوان واخترق الأسماء والصفات بالتحقيق والعيان، ثم طار محلقًا على أوج العدم بعد أن قطع مسافة الحدوث والقدم، فوجده واجبًا لا يجوز وجوده ولا يغيب مفقوده،

١٢٨٨- اللمع في تاريخ التصوّف الإسلامي، أبو نصر السراج الطوسي، ص ٢٠٣.

١٢٨٩- طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠١٠، ص٧٣.

١٢٩٠- التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد الكلاباذي، ص ٦٧.

١٢٩١- كشف المحجوب، أبو الحسن علي الهجويري، الجزء الثاني، ص ٥١٧.

١٢٩٢- الرسالة القشيرية، أبو القاسم القشيري، ص ٣٤٤.

١٢٩٣- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٤٣.

١٢٩٤- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٤٣.

فلما أراد الرجوع إلى العالم المصنوع طلب حصول العلامة، فكتب على جناح الحمامة: أما بعد، فإنك أيها الطلسم الذي لا ذات ولا اسم، ولا ظلّ ولا رسم، ولا روح ولا جسم، ولا وصف ولا نعت، ولا وسم، لك الوجود والعدم»[١٢٩٥]، فالذات «غيب الغيب» أو «الغيب المطلق».

وإذا نظرنا في التصوّف السنّي سنجد الجنيد يصف العارف بأنه: «من لم يأسره لحظه ولا لفظه»[١٢٩٦]، لأن التجربة الصوفيّة تقهر العقل واللغة تمامًا، «فعند وصول العبد إلى هذا، خرج عن صفة وجود ما يوصف بالعقل، فصارت عوارض العقل، عند وجود حقيقة التوحيد، وساوس تحتاج إلى أن يردّها»[١٢٩٧]. ولكن العبد هنا في منتصف الطريق لأن المعرفة الحقيقية عند الجنيد، هي: «تردد السرّ بين تعظيم حقّ الله عن الإحاطة به وإجلاله تعالى عن الإدراك... وأن تعلم أن ما تصوّر في قلبك فالحقّ بخلافه، فيا لها حيرة، لا له حظّ من أحد ولا لأحد منه حظ، وإنما وجودٌ يتردد في العدم [هو موجود عيانًا وشخصًا وكأنه معدوم صفة ونعتًا]، لاتتهيأ العبارة عنه لأن المخلوق مسبوق والمسبوق غير محيط بالسابق»[١٢٩٨]. ولهذا عندما سُئل عن النهاية، قال: «هي الرجوع إلى البداية»، أي إن المرء كان في ابتداء أمره في جهل، ثم وصل إلى المعرفة، ثم ردّ إلى التحيّر والجهل.

فبما أن التوحيد «إفراد القدم عن الحدث»[١٢٩٩]، و«إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته أنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد بنفي الأضداد والأنداد والأشياء بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. فإذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت إلى الحيرة»[١٣٠٠]، لأن الحُجْبَة «سرّ تضلّ العقول عن الإشارة إليه؛ وتنقطع الفهوم عن شيء من الورود عليه، هيهات هيهات طمست عن ذلك أطواق كوامل العلماء، وضلت عنه مقاليد أكابر الفهماء. فهو في تفرّد توحّده عليّ، ويعزل قيومته تجرده. فكم من مومىء إليه بتوهمه، ومن مظهر التحقق به بالطيب عنده أن يعرض لينطق به، تلجلج لسانه

١٢٩٥– الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، تحقيق: عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠١٦، ص ٤٨-٤٩.

١٢٩٦– طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي، ص ١٣٢.

١٢٩٧– رسائل الجنيد، أبو القاسم الجنيد، تحقيق: علي حسن عبد القادر، القاهرة، برعي وجداي، ١٩٨٨، ص٥٤.

١٢٩٨– التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد الكلاباذي، ص ١٣٣.

١٢٩٩– كشف المحجوب، أبو الحسن علي الهجويري، الجزء الثاني، ص ٥٢١

١٣٠٠– الرسالة القشيرية، أبو القاسم القشيري، ص ٣٣١.

وتحيّر عند الإيماء به إلى بيانه. ويظنّ الجاهل إذا سمعه أنه قد أصاب وهو في عمياء مظلمة عند الخطاب»[١٣٠١]. من ثَمَّ «لا يعرف الله إلا الله»، «فكان الحقّ بالحقّ للحقّ قائمًا، وكان الحقّ بالحقّ للحكم حاكمًا».

وإذا نظرنا في تصوّف الحلول، سنجد الحلاج يقول في طاسين النقطة: إن العارف «تحيّر فأبصر، وأبصر فتحيّر»[١٣٠٢]، وفي المعنى نفسه يقول أيضًا: «المعرفة تسلب لذة المعرفة، لأن من عرفه ما وصفه، ومن وصفه ما عرفه»[١٣٠٣]. ويقول في طاسين الدائرة: «الدائرة ما لها باب، والنقطة التي في وسط الدائرة هي الحقيقة. ومعنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظواهر والبواطن، ولا يقبل الأشكال»[١٣٠٤]، و«التوحيد خارج عن الكلمة حتّى يعبّر عنه... [فأسماؤه وصفاته] تليق من حيث الرضى به نعتًا وأمرًا، ولا تليق به وصفًا ولا حقيقة»[١٣٠٥]، و«معادن الحقّ مصونة عن الألفاظ والعبارات». ويقول في طاسين الفهم: «أفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالخليقة، الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق، والإدراك إلى علم الحقيقة صعب، فكيف إلى حقيقة الحقيقة؟ الحقّ وراء الحقيقة، والحقيقة دون الحق»[١٣٠٦].

نجد عند الحلاج صياغات للتوحيد تنتمي إلى اللاهوت السلبي الخالص، فيقول: «لم يسبقه قبل، ولا يقطعه بعد، ولا يصادره من، ولا يوافقه عن، ولا يلاصقه إلى، ولا يحله في، ولا يوقته إذ، ولا يؤامره إن، ولا يظله فوق، ولا يقله تحت، ولا يقابله حُذاء، ولا يزاحمه عند، ولا يأخذه خلف، ولا يحدّه أمام، ولا يظهره قبل، ولا يفنيه بعد، ولا يجمعه كل، ولا يوجده كان، ولا يفقده ليس، ولا يسيره خفاء، تقدم الحدث قدمه، والعدم وجوده، والغاية أزله، إن قلت (متى)؟ فقد سبق الوقت كونه، وإن قلت (قبل)، فالقبل بعده، وإن قلت: (هو)، فالهاء والواو خلقه، وإن قلت: (كيف)؟ فقد احتجب عن الوصف ذاته، وإن قلت: (أين)؟ فقد تقدّم المكان وجوده، وإن قلت: (ما هو)؟ فقد باين الأشياء هويته... الحقّ تعالى عن الأين

١٣٠١- رسائل الجنيد ص ٨.

١٣٠٢- الأعمال الكاملة، الحلاج، تحقيق: قاسم محمد عباس، رياض الريس للكتب والنشر، لبنان، ٢٠٠٢، ص ١٨٠.

١٣٠٣- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٤٦.

١٣٠٤- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٧٦.

١٣٠٥- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٢٨.

١٣٠٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٦٧.

والمكان، وتفرّد عن الوقت والزمان، وتنزّه عن القلب والجنان، واحتجب عن الكشف والبيان، وتقدّس عن إدراك العيون، وعمّا تحيط به أوهام الظنون، تفرّد عن الخلق بالقدم، كما تفرّدوا عنه بالحدث، فمن كان هذا صفته كيف يطلب السبيل إليه؟... إن الله تعالى لا تحيط به القلوب، ولا تدركه الأبصار، ولا تمسكه الأماكن، ولا تحويه الجهات، ولا يتصوّر في الأوهام، ولا يتخايل للفكر، ولا يدخل تحت كيف، ولا ينعت بالشرح والوصف، ولا تتحرّك ولا تسكن ولا تتنفس إلا وهو معك، فانظر كيف تعيش، وهذا لسان العوام، وأمّا لسان الخواصّ فلا نطق له... أمر بشهادة وحدانيته، ونهى عن وصف كنه هويته، وحرّم على القلوب الخوض في كيفيته، وأفحم الخواطر عن إدراك لاهوتيته»[١٣٠٧].

الغزاليّ

على الرغم من أن الغزالي من أئمة الأشاعرة العظام، إلا أنه هجر علم الكلام، كما روى في كتابه «المنقذ من الضلال»، لأنه «لم يحصلِ منه ما يمحق بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق»[١٣٠٨]. وقد وجد دواءه في التصوّف والكشف، فالكشف عند الغزالي أرقى مناهج المعرفة الثلاثة، والذي يشبّه أولها بالعامي الذي إذا أخبره من هو أهل للثقة بأن رجلًا في الدار، صدقه، ولم يخطر بباله خلاف ذلك، وثانيها بالمتكلم الذي مثله كمن سمع كلام رجل في الدار فاستدلّ بذلك على وجوده فيها، وثالثها بالصوفي الذي مثله كمن دخل الدار فشاهد الرجل فيها، وهذه المشاهدة هي المعرفة الحقيقية.

الكشف عند الغزالي هو نتيجة طبيعيّة لترتيبه مصادر المعرفة على شكلٍ هرميّ، يقول الرازي في بيان نظرية المعرفة عند الغزالي: «مراتب القوى المدركة الإنسانية خمسة، أحدها: القوة الحساسة، وهي التي تتلقى ما تورده الحواسّ الخمس وكأنها أصل الرّوح الحيواني وأوّله، إذ به يصير الحيوان حيوانًا، وهو موجود للصبي الرضيع، وثانيها: القوة الخياليّة، وهي التي تستثبت بما أورده الحواس وتحفظه مخزونًا عندها لتعرضه على القوة العقليّة التي فوقها عند الحاجة إليه، وثالثها: القوة العقليّة المُدركة للحقائق الكليّة، ورابعها: القوة الفكريّة، وهي التي تأخذ المعارف العقليّة فتؤلفها تأليفة فتستنتج من تأليفها علمًا بمجهول، وخامسها: القوة

١٣٠٧- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٢٤-٢٢٥.

١٣٠٨- المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، ص ١٢٤.

القدسيّة [الكشف] التي يختصّ بها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وبعض الأولياء، وتتجلّى فيها لوائح الغيب وأسرار الملكوت»[1309].

الملاحظ أن الغزالي في ترتيبه لمصادر المعرفة يتبع الترتيب الأفلاطوني نفسه، فيضع العقل فوق الحس، ويذكر عدة أسباب لذلك، منها: «العين لا تبصر نفسها، والعقل يدرك نفسه، ويدرك غيره، ويدرك صفات نفسه: إذ يدرك نفسه عالمة وقادرة: ويدرك علم نفسه، ويدرك علمه بعلم نفسه، وعلمه بعلمه بعلم نفسه، إلى غير نهاية. وهذه خاصية لا تُتصوّر لما يُدرك بآلة الأجسام»[1310]. ويضيف الرازي في تعليقه على رسالة الغزالي، «مشكاة الأنوار»، أسبابًا إضافية منها: «أن القوة الباصرة لا تدرك الكليات، والقوة العاقلة تدركها، ومدرك الكليات وهو القلب أشرف من مدرك الجزئيات»[1311]، ومنها أيضًا أن «القوة العاقلة تدرك جميع الموجودات والمعلومات والماهيات التي هي معروضات الموجودات والمعدومات، ولذلك فإن أوّل حكمه أن الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان، وذلك مسبوق لا محالة بتصوّر مسمّي الوجود، ومسمّي العدم، فكأنه بهذين التصوّرين قد أحاط بجميع الأمور من بعض الوجوه»[1312]، وأخيرًا، وأهم النقاط، أن «القوة الباصرة قد تغلط كثيرًا، فإنها قد تدرك المتحرّك ساكنًا وبالعكس، كالجالس في السفينة، فإنه قد يدرك السفينة المتحرّكة ساكنة، والشطّ الساكن متحركًا، ولولا العقل لما تميّز خطأ البصر عن صوابه، والعقل حاكم والحسّ محكوم»[1313].

إذا كان ديكارت قد جعل خيريّة الإله ضمانة للعقل أمام الوهم، فإن الغزالي وضع ملكة العرفان فوق العقل، وهو معنى قوله تعالى: «فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» [ق: ٢٠]. فالكشف الصوفي إدراك وجداني مباشر، يعرّفه الطوسي قائلًا: «الكشف بيانُ ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأي عين»[1314]. ويصف الغزالي هذه المعرفة الحاصلة في القلب بأنها كالبرق الخاطف لا يثبت ثم يعود، وقد يتأخّر، وإن عاد فقد يثبت، وقد يكون

١٣٠٩ – مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، أبو حامد الغزالي، ص ٩٩.

١٣١٠ – المَصْدَر السَّابِق، ص ١٢٣.

١٣١١ – المَصْدَر السَّابِق، ص ٨٤.

١٣١٢ – المَصْدَر السَّابِق، ص ٨٦.

١٣١٣ – المَصْدَر السَّابِق، ص ٨٩.

١٣١٤ – اللمع في تاريخ التصوّف الإسلامي، أبو نصر السراج الطوسي، ص ٢٩٦.

مختطفًا. وقد روى أن الكشف هو ما أخرجه من شكّه في الضرورات العقلية[١٣١٥]، فهو: «نور قذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظنّ أن الكشف موقوف على الأدلة المجرّدة، فقد ضيّق رحمة الله الواسعة»[١٣١٦].

ولرمزيّة النور عند الغزالي موقع مركزي في فلسفة التصوّف، من خلال قوله تعالى: «اللَّـهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» [النور: ٣٥]. فيقول في تفسيره: «إذا عرفت أن الأنوار لها ترتيب فاعلم أنه لا يتسلسل إلى غير نهاية، بل يرتقي إلى منبع أول هو النور لذاته وبذاته، ليس يأتيه نور من غيره، ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها. فانظر الآن أسم النور أحقّ وأولى بالمستنير المستعير نوره من غيره، أو بالمنير في ذاته المنير لكل ما سواه؟ فما عندي أنه يخفى عليك الحقّ فيه، وبه يتحقق أن اسم النور أحقّ بالنور الأقصى الأعلى الذي لا نور فوقه، ومنه ينزل النور إلى غيره»[١٣١٧]. وهذا النور الإلهي ليس معرفيًا فحسب، وإنما وجوديًا أيضًا، فالموجود الحقّ [واجب الوجود] هو الله تعالى، كما أن النور الحقّ[١٣١٨] هو الله»[١٣١٩].

١٣١٥- الشكّ ركن أساسي في فلسفة الغزالي، يقول في خاتمة كتابه «ميزان العمل»: «جانب الالتفات إلى المذاهب، واطلب الحقّ بطريق النظر، لتكون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة أعمى تقلّداً قائداً يرشدك إلى طريق وحواليك ألفٌ مثل قائدك ينادون عليك، بأنه أهلكك وأظلك عن سواء السبيل. وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك، فلا خلاص إلا في الاستقلال. خُذْ مَا تَرَاهُ، وَدَعْ شيئًا سمعتَ به... في طالِعِ الشَّمسِ مَا يُغنيكَ عَنْ زُحَل، ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث، لتنتدب للطلب، فناهيك به نفعاً، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق. فمن لم يشكّ لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر، بقي في العمى والضلال».

١٣١٦- المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، ص ١١٥.

١٣١٧- مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، أبو حامد الغزالي، ص ١٣٦.

١٣١٨- قارن مع قول السهروردي: «إن كان النور المجرد فاقرًا في تحققه، فإلى نور قايم. ثم لا يذهب الأنوار القائمة المترتبة سلسلتها إلى غير النهاية... فيجب أن ينتهي الأنوار القايمة والعارضة والبرازخ وهيئاتها إلى نور ليس وراءه نور، وهو نور الانوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدّس، والنور الأعظم الأعلى، وهو النور النهار، وهو الغنى المطلق، إذ ليس وراءه شيء آخر... فالنور المجرد الغنى واحد وهو نور الأنوار، وما دونه يحتاج إليه ومنه وجوده، فلا ندّ له ولا مثل له. وهو القاهر لكل شيء ولا يقهره ولا يقاومه شيء، إذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه. ولا يمكن على نور الأنوار العدم، وإنه لو كان ممكن العدم، لكان ممكن الوجود، ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت، بل بمرجح، فلم يكن بغنى حقًا، فيحتاج إلى غنى مطلق هو نور الأنوار لوجوب تناهي السلسلة... ونور الأنوار وحداني لا شرط له في ذاته، وما سواه تابع له. وإذ لا شرط له ولا مضادّ له، فلا مبطل له؛ فهو قيوم دايم. ولا يلحق نور الأنوار هيئة [شكل] ما نورية كانت أو ظلمانية، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه». انظر: حكمة الإشراق، شهاب الدين السهروردي، تحقيق: إنعام حيدورة، دار المعارف الحكمية، ٢٠١٠، ص ٧٨.

يشرح الرازي ذلك قائلًا: «الممكن لذاته يستحقّ العدم من ذاته والوجود من غيره، والعدم هو الظلمة الحاصلة، والوجود هو النور، فكل ما سوى الله مظلم لذاته مستنير بإنارة الله تعالى، وكذا جميع معارفها بعد وجودها حاصل من وجود الله تعالى، فالحقّ سبحانه هو الذي أظهرها بالوجود، بعد أن كانت في ظلمات العدم وأفاض عليها أنوار المعارف بعد أن كانت في ظلمات الجهالة، فلا ظهور لشيء من الأشياء إلا بإظهاره، وخاصة النور إعطاء الإظهار والتجلي والانكشاف، وعند هذا يظهر أن النور المطلق: هو الله سبحانه»[١٣٢٠]، «فالحقّ سبحانه هو الذي به وجد كلّ شيء ما سواه، فهو سبحانه نور كل ظلمة، وظهور كل خفاء، فالنور المطلق هو الله بل هو نور الأنوار»[١٣٢١].

من ثَمَّ فإن المحجوبين، غير الواصلين إلى الله، «إنما يُحجبون بصفاتهم البشرية، أو بالحسّ أو بالخيال أو بمقايسة العقل، أو بالنور المحض»[١٣٢٢]. فالعقول التي لا تتصوّر إمكانية عدم الوجود لن ترى الله، لأنها تأخذه باعتباره الوجود الدائم، كمسلم به. ومن ثَمَّ احتجب الله بشدة ظهوره، «فإن الأشياء تستبان بأضدادها وماعمّ وجوده حتّى إنه لا ضدّ له، عسر إدراكه فلو اختلفت الأشياء فدلّ بعضها دون بعض أدركت التفرقة على قرب ولما اشتركت في الدلالة على نسق واحد أشكل الأمر ومثاله نور الشمس المشرق على الأرض فإنا نعلم أنه عرض من الأعراض يحدث في الأرض ويزول عند غيبة الشمس، فلو كانت الشمس دائمة

ومن الجدير بالذكر أن المتصوّف أبا الفتوح أحمد الغَزالي، أخا الإمام أبي حامد الغزالي، في كتابه «سوانح العشاق» رمز إلى الله بالنور الأسود، وهي رمزية غريبة عن التراث الإسلامي وإن كانت أقرب إلى فلسفتي برقلس وديونيسيوس الأريوباغي الزائف، فيقول: «اعلم أن النور الأسود متجاوز للفظ (لا)، فعندما نمرّ عبر ذلك النور الأسود، لا يبقى هذا ولا ذاك [الفناء]». ويقول عن لا إله إلا الله في كتابه «التجريد في كلمة التوحيد»: «(إلا الله) إثبات محض وتوحيد صرف من غير نفي ولا جحد. و(لا إله) نفي محض لأن الشيء لا يُنفى حتّى يتصوّر له ثبوت ووجود، ومن توهّم ذلك فهو مشرك، فإن الحقّ سبحانه وتعالى منزّه في أزل آزاله وأبد آباده عن الشريك والشبيه والضدّ والندّ، وإنما جاءت كلمة (لا إله إلا الله) مكتسة تكنس غبار الأغيار عن وجوه الأسرار لتصلح أن تكون عرشاً لتجلي الله عليها ومحلاً لنظر الحقّ إليها». انظر:

Ahmed Ghazzali, Sawānih, Trans. Nasrollah Pourjavady, Routledge & Kegan Paul, 1986, p. 39

١٣١٩ – مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، أبو حامد الغزالي، ص ١٣٧.

١٣٢٠ – المَصْدَر السَّابِق، ص ٩٢.

١٣٢١ – المَصْدَر السَّابِق، ص ١٠٨.

١٣٢٢ – المَصْدَر السَّابِق، ص ١٨٥.

الإشراق لا غروب لها لكنّا نظنّ أنه لا هيئة في الأجسام إلا ألوانها وهي السواد والبياض وغيرهما، فإنا لا نشاهد في الأسود إلا السواد وفي الأبيض إلا البياض، فأما الضوء فلا ندركه وحده ولكن لما غابت الشمس وأظلمت المواضع أدركنا تفرقة بين الحالين فعلمنا أن الأجسام كانت قد استضاءت بضوء واتصفت بصفة فارقتها عند الغروب، فعرفنا وجود النور بعدمه، وما كنا نطلع عليه لولا عدمه إلا بعسر شديد... فالله تعالى هو أظهر الأمور وبه ظهرت الأشياء كلها، ولو كان له عدم أو غيبة أو تغيّر لانهدت السموات والأرض وبطل الملك والملكوت ولأدرك بذلك التفرقة بين الحالين»[١٣٢٣].

لهذا كان للتوحيد أربع مراتب عند الغزالي، فيقول: «الرتبة الأولى من التوحيد هي أن يقول الإنسان بلسانه (لا إله إلا الله) وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين، والثانية أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم المسلمين وهو اعتقاد العوام، والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحقّ وهو مقام المقربين وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار، والرابعة أن لا يرى في الوجود إلا واحدًا وهي مشاهدة الصديقين وتسمية الصوفيّة الفناء في التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلا واحدًا فلا يرى نفسه أيضًا وإذا لم يرَ نفسه لكونه مستغرقًا بالتوحيد كان فانيًا عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه»[١٣٢٤]. والمرتبة الرابعة في التوحيد هنا هي الفناء حيث يتجلّى سرّ الربوبية الذي اختصّ به الله تعالى القلة. ولما كان «إفشاء سرّ الربوبيّة كفر»[١٣٢٥]، فإن «من لم يعرف الله تعالى، فالسكوت عليه حتم؛ ومن عرفه، فالسكوت له جزم، ولذلك قيل: من عرف الله كلّ لسانه»[١٣٢٦].

ذلك لأن «الخاصّة الإلهيّة [ماهيّة الموجود واجب الوجود الذي بقدرته يوجد كلّ ما في الإمكان] ليست إلا الله تعالى، ولايعرفها إلا الله تعالى، ولا يتصوّر أن يعرفها إلا هو أو من هو مثله. إذا لم يكن له مثل، فلا يعرفها غيره. فإذن الحقّ ما قاله الجنيد رحمه الله تعالى، حيث قال: لا يعرف الله إلا الله تعالى. ولذلك لم يعطِ أجلّ خلقه اسمًا إلا حجبه، فقال: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ

١٣٢٣ - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ص ١٦٨٦.

١٣٢٤ - المَصْدَر السَّابِق، ص ١٦٠٤.

١٣٢٥ - مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، أبو حامد الغزالي، ص ١١٧.

١٣٢٦ - المقصد الأسني، أبو حامد الغزالي، ص ٢٤.

الأَعْلَى) [الأعلى: ١]، فوالله ما عرف الله تعالى غير الله في الدنيا والآخرة»[١٣٢٧]، فهو «بحر لا ساحل له»[١٣٢٨]. ويقول أيضًا: «نهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة. ومعرفتهم بالحقيقة هي أنهم لا يعرفونه، وأنهم لا يمكنهم البتة معرفته. فإنه يستحيل أن يعرف الله تعالى المعرفة الحقيقيّة المحيطة بكنه صفات الربوبيّة إلا الله تعالى. فإذا انكشف لهم ذلك انكشافة برهانيّة فقد عرفوه إلى بلوغ المنتهى الذي يمكن في حقّ الخلق من معرفته. وهو الذي أشار إليه الصديق الأكبر، حيث قال: العجز عن درك الإدراك إدراك، بل هو الذي عناه سيّد البشر صلوات الله تعالى عليه وسلامه، إذ قال: ولا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك. ولم يرد أنه عرف منه ما لا يطاوعه لسانه في العبارة عنه، بل معناه: إني لا أحيط بمحامدك وصفات إليتك، وإنما أنت المحيط بها وحدك. فإذن لا يحظى مخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته إلا بالحيرة والدهشة، وأمّا اتساع المعرفة فإنما تكون في معرفة أسمائه وصفاته»[١٣٢٩].

لكن البعض، مثل أهل الكلام، يحاول أن يصيغ تلك الحقيقة المخصوصة، فيقول الغزالي في ذلك: «إن الله عزّ وجلّ في جلاله وكبريائه صفة يصدر عنها الخلق والاختراع، وتلك الصفة أعلى وأجلّ من أن تلمحها عين واضع اللغة حتّى تعبّر عنها بعبارة تدلّ على كنه جلالها وخصوص حقيقتها، فلم يكن لها في العالم عبارة لعلو شأنها وانحطاط رتبة واضعي اللغات عن أن يمتد طرف فهمهم إلى مبادئ إشراقها، فانخفضت عن ذروتها أبصارهم كما تنخفض أبصار الخفافيش عن نور الشمس، لا لغموض في نور الشمس، ولكن لضعف أبصار الخفافيش، فاضطر الذين فتحت أبصارهم لملاحظة جلالها إلى أن يستعيروا من حضيض عالم المتناطقين باللغات عبارة تفهم من مبادئ حقائقها شيئًا ضعيفًا جدًا، فاستعاروا لها اسم القدرة فتجاسرنا بسبب استعارتهم على النطق، فقلنا: إن لله تعالى صفة هي القدرة، عنها يصدر الخلق والاختراع».

تظلّ هناك فائدة أساسية لمعرفة الأسماء والصفات، إذ إنها طريق اقترابٍ من الحقّ «قربة بالصفة لا بالمكان... فيصير العبد ربانيًا... أي قريبًا من الربّ تعالى»[١٣٣٠]، «ولهذا ينبغي أن يكون الناظر في صفات الله تعالى خاليًا بقلبه عن إرادة ما سوى الله تعالى، فإن المعرفة بذر

١٣٢٧ - المَصْدَر السَّابِق، ص ٤٨.

١٣٢٨ - المَصْدَر السَّابِق، ص ٥٩.

١٣٢٩ - المَصْدَر السَّابِق، ص ٥٢.

١٣٣٠ - المَصْدَر السَّابِق، ص ٤٥-٤٦.

الشوق، ولكن... [إن لم يكن القلب خاليًا من الشهوات]، لم يكن البذر منجحًا»[١٣٣١]. ومن ثَمَّ كانت طريقة الغزالي في التصوّف السني «مقتبسة من مشكاة النبوة؛ وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به. وبالجملة، فماذا يقول القائلون في طريقة، طهارتها – وهي أول شروطها – تطهير القلب بالكليّة عمّا سوى الله، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، استغراق القلب بالكليّة بذكر الله، وآخرها الفناء بالكليّة في الله»[١٣٣٢].

من ثَمَّ يمكن القول إن الغزالي هو واضع الأسس النهائية للتصوّف السنّي في القرن الخامس الهجري، مستخدمًا لفظ «القرب» بدلًا من الحلول والاتحاد، ومستندًا إلى نظريته في الشريعة بوصفها الطريق، وبنظريته في التوحيد التي تستلزم رفض وحدة الوجود والقول بوحدة الشهود. فالمعرفة العرفانيّة لها حدود عند الغزالي، فيقول: «لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العمل باستحالته»[١٣٣٣]، فحدود التصوّف عند الغزالي حدود منطقيّة في الإطار العملي الدنيوي. لهذا يرفض الحلول والاتحاد لاستحالتهم العقلية ولاستحالة تبعاتهما المعرفية والعملية دنيويًا، فيقول: «من صدق مثل هذا المحال، فقد انخلع عن غريزة العقل، ولم يتميّز عنده ما يعلم عمّا علم... ومن لا يفرّق بين ما أحاله العقل [المستحيل منطقيًا] وبين ما لا يناله العقل [قصور العقل عن الوصول إلى المعرفة الممكنة منطقيًا]، فهو أخسّ من أن يخاطب؛ فليُترك وجهله»[١٣٣٤].

لهذا اختلفت صياغة التوحيد عند الغزالي في مرحلته الصوفيّة مقارنة بمرحلته الكلاميّة، حيث نزعت إلى اللاهوت السلبي بشكل أكبر، فيقول: إن الله «ذاته القديمة بوصف الوحدانية موصوفة، وبنعت الفردانية منعوتة، وصفات المحدثات من المشاكلة والمماثلة والاتصال والانفصال والمقارنة والمجاورة والمخالطة والحلول والخروج والدخول والتغيير والزوال والتبدّل والانتقال من قدس ذاته ونزاهة صفاته مسلوبة، ولا ينسب نقصانٌ إلى كمال جماله، وكمال جمال أحديته مبرأ عن وصمة ملاحظة الأفكار، وجلال صمديته معرى عن مزاحمة ملابسة الأذكار، ضاقت عبارات المبارزين في ميدان الفصاحة عن وصف كبريائه، وعجزَ بيان السابقين في عرصة المعرفة عن تعريف ذاته تعالى، وتعالى إدراكه عن مناولة

١٣٣١ – المَصْدَر السَّابِق، ص ٤٦.

١٣٣٢ – المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، ص ١٧٨.

١٣٣٣ – المقصد الأسنى، أبو حامد الغزالي، ص ١٣٨.

١٣٣٤ – المَصْدَر السَّابِق، ص ١٣٩.

الحواس ومحاولة القياس، وليس لأصحاب البصائر في أشعة أنوار عظمته سبيل التعامي والتغاشي. إن قلت: أين؟ فالمكان خلقه، وإن قلت: متى؟ فالزمان إيجاده، وإن قلت: كيف؟ فالمشابهة والكيف مفعوله، وإن قلت: كم؟ فالمقدار والكمية مجعوله، الأزل والأبد مندرج تحت إحاطته، والكون والمكان منطو في بساطه، كلّ ما يسع في العقل والفهم والحواس والقياس ذات الله تعالى مقدّسة عنه. إذ كل ذلك محدث، والمحدث لا يدرك إلا المحدث، دليل وجوده وبرهان شهوده الإدراك في هذا المقام عجز، والعجز عن درك الإدراك إدراك. لا يصل بكنه الواحد إلا الواحد، وكل ما انتهى إدراك الموحد إليه فهو غاية إدراكه لا غاية الواحد تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا. وكل من ادّعى أن معرفة الواحد منحصرة في معرفته فهو بالحقيقة مغرور. وقوله تعالى: «وَغَرَّكُم بِاللَّـهِ الْغَرُورُ» [الحديد: ١٤] إشارة إلى هذا الغرور»[١٣٣٥].

ابن عربي

بدأ ظهور التصوّف الفلسفيّ الإسلامي في القرن السّادس الهجريّ، فنجد مجموعة أخرى من شيوخ التصوّف مثل؛ السّهروردي المقتول صاحب «حكمة الإشراق»، والشّيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وعبد الكريم الجيلي، وابن سبعين، وغيرهم، قد مزجوا تصوّفهم بفلسفات السابقين، فصار تصوّفهم فلسفة، وفلسفتهم تصوّفًا، فأخذت فلسفاتهم منحى غير عقلانيّ نتيجة للكشف والعرفان الوجداني. فنجد أن ابن عربي، واضع مذهب وحدة الوجود في صورته الأحكم إسلاميًا، قد استمدّ مصطلحاته من «كل مصدر وسعه أن يستمدّ منه؛ كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونيّة الحديثة، والغنوصيّة المسيحيّة، والرواقية وفلسفة فيلون اليهودي، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيليّة الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا ومتصوّفة الإسلام المتقدّمين عليه»[١٣٣٦]، بالإضافة إلى معرفته بالعلوم الإسلاميّة مثل الحديث والكلام والتفسير.

يتلخص مذهب ابن عربي في قوله: «كلّ ما ندركه هو وجود الحقّ في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحقّ هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات»[١٣٣٧]. فما

١٣٣٥ - مجموعة الرسائل، أبو حامد الغزالي، ص ١١٥.

١٣٣٦ - فصوص الحكم، ابن عربي، تقديم: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ٧.

١٣٣٧ - المَصْدَر السَّابِق، ص ١٠٣.

الموجودات سوى تجليات للوجود الإلهي الواجب القديم الواحد في صور ممكنة محدثة كثيرة، لا وجود لها من دونه. ويظهر الوجود الإلهي، لا الذات الإلهيّة، في عديد الصور وفق حقائق هذه الأعيان وأحوالها بشكل مستمر ودائم، فيقول ابن عربي: «لما أراد الله أن يلبسها [الممكنات] حالة الوجود وما ثم إلا الله وهو عين الوجود وهو الموجود ظهر تعالى للممكنات باستعدادات الممكنات وحقائقها، فرأت نفسها بنفسها في وجود موجدها وهي على حالها من العدم... لما أمرها بالتكوين لم تجد وجودًا تتصف به، إذ لم يكن ثم إلا وجود الحقّ، فظهرت صورًا في وجود الحق»(١٣٣٨).

فبما أن الموجودات ممكنة حادثة، فهي تفتقر إلى وجود الواجب الواحد، ومن ثَمَّ يوجد نوع من التفرقة الأنطولوجية بين الحقّ والموجودات عند ابن عربي، إذ يقول: «فهو الغني عن وجودها وعن أن يكون وجودها دليلًا عليه وعلامة على ثبوته، بل عدمها في الدلالة عليه كوجودها، فأي شيء أرجح من عدم أو وجود حصل به المقصود من العلم بالله، فلهذا علمنا أن غناه سبحانه عن العالم أنه عين غناه عن وجود العالم»(١٣٣٩).

من ثَمَّ ليس هناك نسبة بين الصور والذات، لأنه «لو كانت المظاهر تظهرها الذات من كونها ذاتًا عُلِمَت، ولو عُلِمَت أحيط بها، ولو أحيط بها حُدَّت، ولو حُدَّت انحصرت، ولو انحصرت مُلِكَت، وذات الحقّ تتعالى علوًا كبيرًا عن هذا كله. فعلمنا أنه ليس بين الذات وبين هذه المظاهر نسبة يتعلق العلم بها من حيث نسبة المظهر إليها أصلًا»(١٣٤٠). يكتب ابن عربي في «مناجاة التقديس» إن الله يقول: «أنا الواحد الذي لا تحيط بي الأفكار، ولا ينتهي إلى الإسرار، ولا تدركني البصائر ولا الأبصار. وأنا اللطيف الخبير، الحكيم القدير؛ وأنا كما كنت، [سواء] عدمت [أنت] أو وُجدت، أشركت أو وحّدت؛ ما طرأ حال كنت عدمته، ولا فقدت شيئًا ثم وجدته. علمي محيط ببسيطك، وقدرتي ظاهرة في تخطيطك. تنزّهت عن التنزيه، فكيف عن التشبيه؛ في العجز معرفتي على الكمال، فهي حضرة الجلال. ليس لي مثل معقول، ولا دلت عليه العقول، الألباب حائرة في كبريائي، والأسرار مطيفون بعرش ردائي»(١٣٤١).

١٣٣٨ - الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ٣، ص ٢٥٥.

١٣٣٩ - الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ٣، ص ٤٠٣.

١٣٤٠ - الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ٢، ص ٥٩٧.

١٣٤١ - الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، محي الدين بن عربي، ص١٦٧.

يوافق ابن عربي الجنيد وبقية الفرق الإسلاميّة بشكل عام في ذلك التقسيم الوجودي، ومن ثَمَّ يختلف موقفه عن موقف أصحاب الوحدة المطلقة مثل ابن سبعين الذي رفض جميع التمايزات الوجودية، فقال ببطلان التفرقة بين الواجب والممكن، واعتبر أنها تمييز بين الكلّ والجزء أو بين الهوية والماهية، فقال: «قدر أن الوجود كله صورة واحدة محيطة بظاهره وباطنه، وأن باطن تلك الصورة محيط بظاهرها، وظاهرها موازٍ لباطنها، وأن تلك الصورة المحيطة بالكلّ مشتملة على كلّ صورة ومحتوية عليها، لا تشذّ عنها صورة من صور الموجود، لا ظاهرها ولا باطنها»[١٣٤٢]، وكأن «الحقّ بمنزلة البحر، وأجزاء الموجودات بمنزلة أمواجه»[١٣٤٣]، كما وصف ابن تيميّة فلسفتهم. في حين أن ابن عربي قال: «جميع الصور الحسيّة والمعنوية مظاهره، فهو الناطق من كل صورة لا في كل صورة»[١٣٤٤]. ولهذا كان العالمُ عند ابن عربي ظِلّ الله وليس نوره ذاته، مثلما هو الحال عند ابن سبعين، حتّى إن ابن سبعين وصف فلسفة ابن عربي بأنها «مخموجة» [فاسدة]. ومن ثَمَّ لزم بيان سردية الخلق عند ابن عربي:

تبدأ السردية بقول الرسول (ص): إن الله قبل أن يخلق الخلق كان «في عماء، ما تحته هواء، وما فوقه هواء». وقد ظهر هذا العماء نتيجة «حكم الحبّ، والحبّ له حركة في المحبّ، والنفس حركة شوقية لمن تعشق به، وتعلق له في ذلك التنفس لذة، وقد قال تعالى كما ورد [في الحديث القدسي]: (كنتُ كنزًا مخفيًا، فأحببتُ أن أعرف)، فبهذا الحبّ وقع التنفس، فظهر النفس فكان العماء[١٣٤٥]». والعماء هو الخيال الإلهي المطلق [الحضرة العلميّة]، الذي «فتح الله تعالى [فيه] صور كلّ ما سواه من العالم»[١٣٤٦]، الذي احتوى الأعيان الثابتة، صور كل الموجودات الممكنة، ومن ثَمَّ فهي العلل الصورية للخلق.

«في جوهر العماء صورة الإنسان الكامل الذي هو للحقّ بمنزلة ظلّ الشخص من الشخص»[١٣٤٧]، فالانسان الكامل، الجامع بين الحقائق الإلهيّة والكونيّة، الجامع للأسماء الإلهيّة هو صورة الحق، وهو برزخ الألوهية، الظاهر من الإله خلاف حقيقة ذاته الأحديّة الباطنيّة،

١٣٤٢ - رسائل ابن سبعين، ابن سبعين الإشبيلي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠٠٧، ص٣٢٣.

١٣٤٣ - مجموع الفتاوى، ابن تيميّة، المجلد الأول، (الجزء الثاني - كتاب توحيد الربوبية)، ص ٢٤٦.

١٣٤٤ - الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ٢، ص ٦٦١.

١٣٤٥ - المَصْدَر السَّابِق، جزء ٢، ص ٣١٠.

١٣٤٦ - المَصْدَر السَّابِق، جزء ٢، ص ٣١٠.

١٣٤٧ - المَصْدَر السَّابِق، جزء ٣، ص ٤٣٠.

وهو البرزخ بين وحدة الذات الواجبة المجهولة [أمّ الكتاب أي أمّ العلم الإلهي الحاكم للطبائع جميعها] وكثرة صور الموجودات الممكنة في العلم الإلهي[١٣٤٨]. ولهذا يقول: «ما من موجود سوى الله من الممكنات إلا وهو مرتبط بنسبة إلهيّة وحقيقة ربانيّة تسمّى أسماء حسنى، فكل ممكن في قبضة حقيقة إلهيّة»[١٣٤٩].

من ثَمَّ فهو الاسم الأعظم اليهودي، «فالألوهة في الجبروت البرزخي تقابل الخلق بذاتها وتقابل الذات بذاتها، ولهذا لها التجلي في الصور الكثيرة والتحول فيها والتبدل، فلها إلى الخلق وجه به ينجلي في صور الخلق، ولها إلى الذات وجه به تظهر للذات، فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ وهو الألوهة، ولا تحكم الذات في المخلوق بالخلق إلا بهذا البرزخ وهو الألوهة، وتحققناها فما وجدناها سوى ما ندعوه به من الأسماء الحسنى، فليس للذات جبر في العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية، ولا يعرف العالم من الحقّ غير هذه الأسماء الإلهيّة الحسنى»[١٣٥٠].

هذا الإنسان الكامل هو الحقيقة المحمّدية[١٣٥١]، وهو أيضًا اللوجوس الفيلوني [الكلمة والعقل] والعلّة الفاعلة الأرسطيّة، يقول ابن عربي: «لما تعلقت إرادة الحقّ سبحانه بإيجاد خلقه

١٣٤٨- استمد ابن عربي التمييز بين الذات الأحدية والأسماء الإلهية، وكون وجود العالم تجليًا للأسماء الإلهية، من المتصوّف الأندلسي «أبو القاسم بن قسي»، وكتابه «خلع النعلين» الذي قدّم له ابن عربي شرحًا وافيًا. فيقول أبو القاسم: «ينظر عزّ قدره من أيمن بما هو الله الأحد، الوتر الفرد الصمد، ولا فصل هناك ولا عدد، ولا شفع ولا زوج ولا ولد، وينظر الله تعالى من أيسر مما له من الأسماء الحسنى والصفات العلى التي لا تنحصر عددًا ولا تتنامى... وهي التي أوجدت الوجود الأمي كله، بما في حقه من أفلاك وآفاق، ومعالي وأعماق، على اختلاف أحواله، وصيرورته وأشكاله». والجدير بالملاحظة أن هذه الأفكار لها مقابل في تصوف القبالة اليهودي، بل إن مكان وزمان نشاط «أبو القاسم بن قسي» قريبة للغاية من مكان وزمان نشاط المتصوّف اليهودي الإسباني عزرائيل بن مناحم، الذي نقل تلك الأفكار أثناء دراسته في فرنسا على يد إسحاق الأعمى. وإذا أضفنا إلى ما سبق تشابه أطروحتي آدم كدمون في القبالة والإنسان الكامل عند ابن عربي، وأنوثة السيفيروت العاشر [الملكوت] بوصفها علّة استمرار وجود العالم نفسه بسريان الطاقة الإلهيّة فيه وأنوثة الطبيعة الانفعالية السارية في الموجودات والتي بها تكون على الاستعداد للتلقي والتأثر بمختلف الصور الوجودية، وأيضًا رمزية الحروف في عملية الخلق، ومعانيها الرقمية وتقنيات التلاعب بها عدديًا وشكليًا للوصول إلى المعاني الباطنية التي نجدها في فتوحات ابن عربي، سنجد تأثره الكبير بأفكار القبالة.

١٣٤٩- المَصْدَر السَّابِق، جزء ٢، ص ١١٥.

١٣٥٠- المَصْدَر السَّابِق، جزء ٤، ص ٢٠٨-٢٠٩.

١٣٥١- اشتق ابن عربي أطروحة النور المحمّدي الأزلي من الحلاج الذي أخذها عن أستاذه التستري أول من استخدمها للتأكيد على وراثة الولاية الصوفيّة للنبوة المحمّدية، وربما يكون قد استمدها من مصادر شيعيّة، حيث استخدموها هم أيضًا للتأكيد على وراثة الإمامة الشيعيّة للنبوة المحمّدية. وتستند النظرية إلى أحاديث تُنسب إلى الرسول (ص)، مثل: «كنت نبيًا وآدم بين الروح والجسد» و: «يا جابر! إن الله خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره».

وتقدير رزقه، برزت الحقيقة المحمّدية من الأنوار الصمديّة في الحضرة الأحديّة، وذلك عندما تجلّى لنفسه بنفسه من سماء الأوصاف، وسأل ذاته بذاته موارد الألطاف في إيجاد الجهات والأكناف، فتلقى ذلك السؤال منه إليه بالقبول والإسعاف، فكان المسؤول في حضرة علمه فوجد الحقيقة المحمّدية على صورة حكيمة»[١٣٥٢].

لهذا يفسّر ابن عربي قوله: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» [الشورى: ١١] بأن المقصود: «ليس مثل مثله شيء»، أي أن الله ينفي المماثلة عن مثله، فثبت أن له مثلًا هو الإنسان الكامل المتضمن للأسماء الإلهية، وخالف جمهور المفسرين الذين قالوا بأن الكاف زائدة أو للمبالغة. ما كان يحكم هيرمينوطيقا ابن عربي هو أن تكون تأويلاته في حدود اللغة، وما يرجح إحدى المعاني الممكنة لغويًا هو أن تكون موافقة لرؤيته الميتافيزقية للوجود، مثل شرحه للقولَين الممكنين لغويًا في تفسير حديث: «إن الله خلق آدم على صورته»، بأنه: «على صورة اسم الله، إذ كان هذا الاسم يتضمّن جميع الأسماء الإلهيّة... [لكن] لو سألنا مثل هذا السؤال فيلسوفًا إسلاميًا، أجابنا بأن الضمير يعود على آدم [خلقه الله دون أطوار]... بهذا يجاب مثل هذا السائل، فلكلّ سائل جواب يليق به»[١٣٥٣]. ومن ثَمَّ يتابع ابن عربي تأويل فيلون للآية التوراتية: «فليست صورته سوى الحضرة الإلهية، فأوجد في هذا المُختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهيّة وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل». فالإنسان مخلوق على صورة الإنسان الكامل المتضمّن للأسماء الإلهية، «فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماءه».

فلما «أراد [الله] وجود العالم وبدءه على حدّ ما علّمه بعلمه بنفسه انفعل عن تلك الإرادة المقدّسة بضرب تجلّ من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكليّة [حقيقة الحقائق، وهي الذات الواحدية الجامعة لجميع الحقائق، أي جانب الإنسان الكامل المواجه للذات الإلهيّة] حقيقة تسمّى الهباء»[١٣٥٤]. والهباء هو الهيولى، العلة المادية الأرسطيّة، وهو «بمنزلة طرح البناء الجصّ ليفتح فيه ما شاء من الأشكال والصور»[١٣٥٥]، «ثم إنه سبحانه وتعالى تجلّى بنوره [الأسماء الحسنى] إلى ذلك الهباء، فقبل منه تعالى كل شيء [الأعيان الثابتة] في ذلك الهباء على حسب

١٣٥٢- عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، ابن عربي، تحقيق: قاسم محمد عباس، دار المدى، ٢٠٠١، ص٧٨.

١٣٥٣- الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ٢، ص ١٢٤.

١٣٥٤- الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ١، ص ١١٩.

١٣٥٥- المَصْدَر السَّابِق، جزء ١، ص ١١٩.

قوته واستعداده [المندرج في أمّ الكتاب (علم الذات الإلهيّة)] كقبول زوايا البيت نور السراج... فلم يكن أقرب إليه قبولًا في ذلك الهباء إلا حقيقة محمّد المسماة بالعقل، فكان سيّد العالم بأسره، وأوّل ظاهرٍ في الوجود، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء، ومن الحقيقة الكليّة»[١٣٥٦].

فالحقيقة المحمّدية، باعتبار جانبها الآخر المواجه للعالم وهو الجانب الذي تجلّى في الهباء، هي أول التعينات والموجودات، وهي العقل الأفلوطيني والقلم الإسماعيلي المخلوق بواسطة اسم الله «البديع»، وهي روح العالم الكليّة من ناحية سريانه في الموجودات [فليس العالم إنسان كبير إلا بوجود الإنسان الكامل، وليس الإنسان سوى عالم أصغر]، وهي النبي محمّد من ناحية التجسّد البشري. ومن هذا العقل أيضًا انبعثت النفس الكليّة الأفلوطينيّة، أو اللوح المحفوظ الإسماعيلي المخلوق بواسطة اسم الله «الباعث»، «فخطّ القلم في اللوح ما يملي عليه الحقّ، وهو علمه في خلقه الذي يخلق إلى يوم القيامة»[١٣٥٧]، «فلا تقتضي الهيولى [الهباء] صورة إلا وهي منطبعة في اللوح»[١٣٥٨]. ثم عبر تجلي اسم الله «الباطن»، يحدثُ نكاح معنوي بين القلم واللوح، يظهر منه توأم الطبيعة [النظام] والهباء[١٣٥٩]، ثم الزمان، وعبر تجلي كلّ اسم إلهي لاتحاد الطبيعة والهباء، تظهر الموجودات، التي تجسّدت على صور الأعيان الثابتة، بداية من العرش والملائكة ووصولًا إلى الأفلاك والأرض والعناصر الأربعة، ليظهر العالم إلى الوجود، وبذلك: «لكلّ عين من أعيان الممكنات اسم إلهيّ خاصّ ينظر إليه هو يعطيه وجهه الخاصّ الذي يمتاز به عن غيره، والممكنات غير متناهية، فالأسماء غير متناهية لأنها تحدث النسب بحدوث الممكن»[١٣٦٠].

١٣٥٦ - المَصْدَر السَّابِق، جزء ١، ص ١٥٤.

١٣٥٧ - المَصْدَر السَّابِق، جزء ١، ص ١٣٩.

١٣٥٨ - الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، ص ٢٠٣.

١٣٥٩ - تتضارب سرديات الخلق عند ابن عربي في هذه النقطة بشكل كبير، فتارة يظهر الهباء من القلم، وتارة يظهر القلم في الهباء. فيبدو أن ابن عربي في كتاب الفتوحات كان يسجّل كل ما يتراءى له خلال مدة كتابته لهذا الكتاب، من دون تمحيص أو اتساق. لكن الثابت في القول هو أن السردية المذكورة هنا تحاول أن تشمل جميع الكيانات التي ذكرها ابن عربي في سردياته المختلفة بشكل متسق، ولكني أظن أنه من المستحيل فعل ذلك بشكل تام، لأنه كثيرًا ما يستخدم الاسم نفسه للإشارة إلى أشياء مختلفة دون بيان ذلك.

١٣٦٠ - المَصْدَر السَّابِق، جزء ٤، ص ٢٨٨.

لهذا كثيرًا ما لجأ ابن عربي إلى التشبيه الأفلوطيني للوجود بدائرة مركزها الله، فيقول: إن «النقطة [المركز] الحقّ والفراغ الخارج عن المحيط العدم أو قل الظلمة، وما بين النقطة والفراغ الخارج عن المحيط الممكن... وإنما أعطينا النقطة [المركز] لأنها أصل وجود محيط الدائرة وبالنقطة ظهرت، كذلك ما ظهر الممكن إلا بالحقّ والمحيط من الدائرة... وما خرج عن وجود الحقّ وما ظهر من الحقّ فذلك العدم الذي لا يقبل الوجود والخطوط الخارجة الممكنات، فمن الله ابتداؤها وإلى الله انتهاؤها وإليه يرجع الأمر كله»[١٣٦١]، «فالإرادة هنا هو ذلك الخطّ الذي فرضناه خارجًا من نقطة الدائرة [المركز] إلى المحيط، وهو التوجّه الإلهي الذي عيّن تلك النقطة في المحيط بالإيجاد، لأن ذلك المحيط هو عين دائرة الممكنات، والنقطة التي في الوسط المعينة لنقطة الدائرة المحيطة هي الواجب الوجود لنفسه»[١٣٦٢].

اهتمّ ابن عربي بوضع نظرية فلسفيّة للمعرفة بحيث يُشيَّد البناء الصوفي اللاهوتي عليها، فقال: إن الإنسان يدرك المعلومات بإحدى القوى الخمس[١٣٦٣]؛ القوة الحسيّة، ولكن «الباري سبحانه ليس بمحسوس»، والقوة الخياليّة، ولكنها «لا تضبط إلا ما أعطاها الحسّ» إمّا على صورة مباشرة أو على صورة مركّبة فكريًا من عدة محسوسات، والقوة المفكّرة، ولكنها تقتصر على الأشياء الموجودة التي تتلقاها من جهة الحواس أو الخيال أو أوائل العقل، والقوة العقليّة، ولكنها لا تقبل إلا «ما علمه بديهة أو ما أعطاه الفكر»، والقوة الذاكرة، ولكنها لا تذكر سوى المعارف المكتسبة من إحدى القوى السابق ذكرها. ومن ثَمَّ فإن «من طلب الله بعقله من طريق فكره ونظره فهو تائه، وإنما حسبه التهيؤ لقبول ما يهبه الله من ذلك، فافهم... فلا يعرف أبدًا من جهة الدليل إلا معرفة الوجود وأنه الواحد المعبود لا غير»[١٣٦٤]. فلا يمكن للعقل سوى الوصول إلى حقيقة وجود الله، أمّا ما عدا ذلك فيمتنع عليه.

فمنتهى العقل واللغة لاهوت سلبيّ يتأسس على حقيقة «إن العلم بالله عزيز عن إدراك العقل والنفس إلا من حيث إنه موجود تعالى وتقدّس وكل ما يتلفظ به في حقّ المخلوقات أو يتوهم في المركبات وغيرها، فالله سبحانه في نظر العقل السليم من حيث فكره وعصمته

١٣٦١ – الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ٣، ص ٢٧٥.

١٣٦٢ – المَصْدَر السَّابِق، جزء ١، ص ٢٦٠.

١٣٦٣ – المَصْدَر السَّابِق، جزء ١، ص ٩٤.

١٣٦٤ – المَصْدَر السَّابِق، جزء ١، ص ٩٥.

بخلاف ذلك لا يجوز عليه ذلك التوهم ولا يجري عليه ذلك اللفظ عقلًا من الوجه الذي تقبله المخلوقات... فنظرنا على حكم الإنصاف وما أعطاه العقل الكامل بعد جدّه واجتهاده الممكن منه فلم نصل إلى المعرفة به سبحانه إلا بالعجز عن معرفته لأنا طلبنا أن نعرفه كما نطلب معرفة الأشياء كلها من جهة الحقيقة التي هي المعلومات عليها، فلما عرفنا إن ثمّ موجودًا ليس له مثل ولا يُتصوّر في الذهن ولا يُدرك، فكيف يضبطه العقل هذا ما لا يجوز مع ثبوت العلم بوجوده فنحن نعلم أنه موجود واحد في ألوهته، وهذا هو العلم الذي طلب منّا غير عالمين بحقيقة ذاته التي يُعرّف سبحانه نفسه عليها، وهو العلم بعدم العلم الذي طلب منّا لما كان تعالى لا يشبه شيئًا من المخلوقات في نظر العقل ولا يشبهه شيء منها كان الواجب علينا أولًا لما قيل لنا فاعلموا أنه لا إله إلا الله أنِ نعلم ما العلم، وقد علمنا فقد علمنا ما يجب علينا من علم العلم أولًا»[١٣٦٥].

من ثَمَّ هاجم ابن عربي العقل نتيجة لما كشفته له تجربته الصوفيّة من قصوره، فيفسّر قوله تعالى: «(إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ) [ق: ٣٧]، بأنه «لتقلّب [الله] في أنواع الصور والصفات لم يقل لمن كان له عقل، فإن العقل قيد، فيحصر الأمر في نعت واحد، والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر»[١٣٦٦]. وهنا يميّز ابن عربي بين الذات المحتجبة [الباطنة]، والأسماء الإلهيّة [الظاهرة] التي تتجلّى في العالم، فما يتجلّى من الذات الإلهيّة عبر العالم أسماؤه التي تمثل قدراته وآثاره. على الرغم من أنه لزم على ابن عربي ممّا سبق أن يمنح الأسماء مرتبة أنطولوجية، فإنه أيضًا تحدّث عنها بوصفها معرفة إبستيمولوجية مثل قوله في الصفات، ولهذا كان التناقض البادي في حديث ابن عربي عن أي مرتبة برزخيّة.

ولا يمكن أن يعطي هذا الجانب الإلهي الظاهر هذه المرتبة اعتمادًا على العقل وحده، «فعلم الدليل ينفيه، إذ لم يكن بيده منه ولا له تعلّق بسوى صفات السلب والتنزيه [من ناحية الذات]، وعلم الكشف يثبته ويبقيه، ولا يبدو له مظهر إلا ويراه فيه [من ناحية الأسماء وتجلياتها]، والعلمان صحيحان». «فالعقل إذا تجرّد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه. وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلّي كملت معرفته

١٣٦٥ - الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ١، ص ٩٣.

١٣٦٦ - فصوص الحكم، ابن عربي، ص ١٢٢.

بالله، فنزّه في موضع وشبّه في موضع، ورأى سريان الحقّ في الصور الطبيعيّة والعنصريّة، وما بقيت له صورة إلا ويرى عين الحقّ عينها. وهذه المعرفة التامّة التي جاءت بها الشرائع المنزّلة من عند الله، وحكمت بهذه المعرفة الأوهام كلها... فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانيّة، وبه جاءت الشرائع المنزّلة فشبّهت ونزّهت، شبّهت في التنزيه بالوهم، ونزّهت في التشبيه بالعقل. فارتبط الكلّ بالكل، فلم يتمكّن أن يخلو تنزيه عن تشبيه، ولا تشبيه عن تنزيه»[١٣٦٧].

فالذات من ناحية الأحدية [في ذاتها] متعالية [فوق كل شيء]، فينزّهها ابن عربي بشكل مطلق، ولا يعبّر عنها سوى باللاهوت السلبيّ لأنه لا يجوز في حقّها العلم وإنّما الشهود، «فلا خلاف في أنّها لا تعلم، بل يطلق عليها نعوت تنزيه صفات الحدث، وأن القدم لها والأزل الذي يطلق لوجودها إنما هي أسماء تدلّ على سلوب من نفي الأولية وما يليق بالحدوث، وهذا يخالفنا فيه جماعة من المتكلمين الأشاعرة، ويتخيّلون أنهم قد علموا من الحقّ صفة نفسيّة إثباتيّة، وهيهات أنّى لهم بذلك»[١٣٦٨]، فهي «الذات الأحديّة المطلقة المنزّهة عن كل تعيّن وصفة واسم ورسم وحدّ ونعت»، ووجودها «وجود مطلق ولا يعقل ماهيته ولا يجوز عليه الماهية، كما لا يجوز عليه الكيفية، ولا يعلم له صفة نفسيّة من باب الإثبات، وهو الله تعالى، وغاية المعرفة به الحاصلة بأيدينا اليوم من صفات السلب»، «فالعلم بالسلب هو العلم بالله سبحانه وتعالى»، و«الذات مجهولة فلا تقل فيها علّة ولا معلوله، ولا يصحّ أن تكون لحقّ محققه، ولا لشرط مشروطه، ولا لدليل مدلوله، وجه الدليل يربط الدليل بالمدلول، والذات لا ترتبط، وقد خاب من اشترط ووقع في الغلط»[١٣٦٩].

من ثَمَّ يضع صيغة للتوحيد في «الرسالة الأحدية»، يقول فيها: «إنه هو، لا بعد معه لا قبل، لا فرق لا تحت، لا بعيد لا قريب، لا اتحاد لا انفصال، لا كيف لا أين لا متى، لا زمان لا لحظة لا عمر، لا كينونة لا مكان، وهو الآن ما كان. إنه الواحد بلا واحدية، والفرد بلا فردية. إنه غير مركّب من اسم ومسمّى، لأن اسمه هو ومسمّاه هو... إنه ليس في شيء ولا شيء فيه،

١٣٦٧- المَصْدَر السَّابِق، ص ١٨٢.

١٣٦٨- الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ١، ص ١٦٠.

١٣٦٩- المَصْدَر السَّابِق، جزء ٤، ص ٣٦٧.

سواء أكان داخلًا في أم خارجًا من. ومن الضروري أن تعرفه بهذه الطريقة، لا بالعلم، لا بالعقل، لا بالفهم، لا بالتصور، لا بالحسّ، لا بالإدراك. فلا يراه، إلا هو، ولا يدركه، إلا هو. يرى نفسه بنفسه، ويعرف نفسه بنفسه، لا يراه أحد غيره، ولا يدركه سواه... لا أحد يراه سواه - لا نبيّ مرسل، ولا وليّ مكمل، لا ملك مقرّب يعرفه». ومن هذا المنظور يصبح صمت الإله حضورًا لا غيابًا، لأنه يتجلّى وجوديًا، فيقول: «أشهدني الحقّ بمشهد نور الصمت وطلوع نجم السلب، فأخرسني... ثم قال لي صمتي ظاهر، وجودك وكونك»[١٣٧٠]. وهو ما ينعكس على موقف الإنسان، لأنه «في الصمت وجودك، وفي النطق عدمك»[١٣٧١].

ومن الناحية الأخرى، «فحجابه واحديته، ولا يحجبه سواه. حجابه اختفاء وجوده في واحديته بدون أي كيفية». فالذات في مرتبتها الواحدية [في مواجهتها للعالم] هي المطلق [شامل لكل شيء]، فقد تجلّت الذات في الأسماء الإلهيّة، ثمّ في العالم وموجوداته، فاستخدم اللاهوت الإثباتي للتعبير عنها لأنه لا يجوز في حقّها سوى العلم. وهنا بلغ به الحال إلى أن يقول: «له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجوديّة والنسب العدميّة، بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، سواء كانت محمودة عرفًا وعقلًا وشرعًا أو مذمومة عرفًا وعقلًا وشرعًا. وليس ذلك إلا لمسمى الله خاصة»[١٣٧٢]، «ألا ترى الحقّ يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذمّ؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحقّ من أولها إلى آخرها وكلها حقّ له كما هي صفات المحدثات حقّ للحقّ. الحمد لله، فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود، وإليه يرجع الأمر كله، فعمّ ما ذمّ وحمد؛ وما ثم إلا محمود ومذموم»[١٣٧٣].

من ثَمَّ يرفض ابن عربي التنزيه عند الحديث عن واحدية الذات، لأنها تقيّدها بواسطة السلب، فيقول: «إن التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد والتقييد. فالمنزّه إمّا جاهل وإمّا صاحب سوء أدب»[١٣٧٤]، ومن ثَمَّ فإن «الله لا ينزَّه عن شيء، لأن كلّ شيء هو

١٣٧٠- مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، ابن عربي، ص ٦٦.

١٣٧١- المَصْدَر السَّابِق، ص ٦٧.

١٣٧٢- فصوص الحكم، ابن عربي، ص ٧٩.

١٣٧٣- المَصْدَر السَّابِق، ص ٨١-٨٢.

١٣٧٤- المَصْدَر السَّابِق، ص ٦٩.

عينه وذاته [وجوديًا]، وأنّ من نزّهه عن الموجودات قد جهل الله ولم يعرفه، أي جهل ذاته ونفسه». ولهذا وضع ابن عربي الخيال فوق العقل، لأن «الخيال ما بينه وبين المعنى واسطة ولا درجة، كما أنه ليس بينه وبين المحسوس واسطة ولا درجة، فهو واسطة العقد، إليه ينزل المعنى وإليه يرتفع المحسوس، فهو يلقي الطرفين بذاته»[١٣٧٥]. فالخيال معرفة برزخية، وحدها القادرة على احتواء الحقيقة المركّبة التي تجمع بين التنزيه والتشبيه، «فإذا نظر العبد إلى أحدية الذات أدرك واحديتها، فالأحدية هي حضرة اسمه الباطن، والواحدية هي حضرة اسمه الظاهر»، و«لذلك نقول: إن الحقّ معلوم لنا من وجه، مجهول لنا من وجه»[١٣٧٦].

ولما كانت الألوهة هي الأسماء الإلهيّة التي تقف بين الذات والعالم بوصفها برزخًا، فهي الواحدية في ضوء علاقتها مع المألوه. ذلك لأن «الألوهية تطلب المألوه، والربوبيّة تطلب المربوب، وإلا فلا عين لها إلا به وجودًا أو تقديرًا، والحقّ من حيث ذاته غني عن العالمين. والربوبيّة ما لها هذا الحكم. فبقي الأمر بين ما تطلبه الربوبيّة وبين ما تستحقّه الذات من الغني عن العالم»[١٣٧٧]، «فصارت المعرفة مقسّمة نصفين: النصف الواحد معرفة الذات، والنصف الآخر معرفة كونه إلهًا، فلما بحثنا بالأدلة العقليّة وأصغينا إلى الأدلة الشرعيّة أثبتنا وجود الذات وجهلنا حقيقتها، وأثبتنا الألوهة لها وهو نصف المعرفة بكمالها والربع وجودها، أعني وجود الذات المنسوبة إليها الألوهة، والربع الرابع معرفة حقيقتها، فلم نصل إلى معرفة حقيقتها، ولا يمكن الوصول إلى ذلك»[١٣٧٨]. ومن ثَمَّ كان الموحّد عند ابن عربي هو من يجمع بين الطريقين؛ «طريق الذات من كونها تستحقّ وصف الألوهة ومن طريق الألوهة... فالعابد مركّب من حرف ومعنى، فالحرف للحرف والمعنى للمعنى، لذلك لم تُعبد الذات معرّاة عن وصفها بالألوهيّة، ولم تُعبد الألوهيّة من غير نسبتها إلى موصوف بها، فلم تقم العبادة إلا على ما نقتضيه حقيقة العبد وهو التركيب لا على ما تقتضيه حقيقة الحقّ وهو الأحدية»[١٣٧٩].

١٣٧٥ - الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ٢، ص ٣٩٠.

١٣٧٦ - فصوص الحكم، ابن عربي، ص ١٠٢.

١٣٧٧ - فصوص الحكم، ابن عربي، ص ١١٩.

١٣٧٨ - الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ١، ص ٧١٦.

١٣٧٩ - الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ٢، ص ٥٩١.

وهو ما انعكس على رؤية ابن عربي لمقامَي الجلال والجمال، حيث وضع مقامًا بينهما كأنه برزخ؛ هو جلال الجمال من ناحيتنا، وجمال الجلال من ناحية الله، لأنه عندما يتجلّى في جماله يأتي جماله مقترنًا بجلاله. ومن ثَمَّ يقول: «الجلال لله معنىً يرجع منه إليه، وهو منعنا من المعرفة به تعالى، والجمال معنىً يرجع منه إلينا، وهو الذي أعطانا هذه المعرفة التي عندنا به والتنزلات والمشاهدات والأحوال... وللجمال علوة ودنوة، فالعلو نسمّيه جلال الجمال وفيه يتكلم العارفون، وهو الذي يتجلّى لهم ويتخيلون أنهم يتكلمون في الجلال الأوّل الذي ذكرناه... واعلم أن القرآن يحوي على جلال الجمال وعلى الجمال، فأمّا الجلال المطلق فليس لمخلوق في معرفته مدخل ولا شهود، انفرد الحقّ به، وهو الحضرة التي يرى فيها الحقّ سبحانه نفسه بما هو عليه، فلو كان لنا فيه مدخل لأحطنا علمًا بالله وبما عنده، وهذا محال»[١٣٨٠].

لجأ ابن عربي إلى تأويل حروف العربيّة باعتبارها رموزًا للحقائق الإلهيّة والكونيّة[١٣٨١]، فشبّه أحدية الذات بحرف الألف، إذ يقول: «الألف صامت، والحروف ناطقة، والألف ناطق في الحروف، وليست الحروف ناطقة في الألف. والحروف مُدبرة عن الألف، والألف مستصحبة لها، وهي لا تشعر»[١٣٨٢]، «ثم اعلموا أنه لما كان الألف يسري فيه مخارج الحروف كلها سريان الواحد في مراتب الأعداد كلها... وهو قيوم الحروف له التنزيه بالقبلية وله الاتصال بالبعدية، فكل شيء يتعلق به ولا يتعلق هو بشيء، فأشبه الواحد، لأن وجود أعيان الأعداد يتعلق به ولا يتعلق الواحد بها، فيُظهرها ولا تُظهره... وكما أن الواحد لا يتقيّد بمرتبة

١٣٨٠ - رسائل ابن عربي، ابن عربي، ص ٢٥.

١٣٨١ - نتيجة تأثير نعزوه إلى أفكار القبالة التي انتشرت في الأندلس، أقرّ ابن عربي رمزيّة الحروف في عملية الخلق، فيقول: «هذا العلم [الحروف] يسمى علم الأولياء، وبه تظهر أعيان الكائنات، ألا ترى تنبيه الحقّ على ذلك بقوله كُنْ فَيَكُونُ، فظهر الكون عن الحروف» [الفتوحات المكية، جزء ١، ص ١٩٠]. كما أقرّ أيضًا معانيها الرقمية وتقنيات التلاعب بها عدديًا وشكليًا للوصول إلى المعاني الباطنية، فيقول: «إن الحروف أمّة من الأمم، مخاطبون ومكلفون وفيهم رسل من جنسهم ولهم أسماء من حيث هم، ولا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقنا» [الفتوحات المكية، جزء ١، ص ٥٨]، ويقول أيضًا: «السحر بالإطلاق صفة مذمومة، وحظ الأولياء منها ما أطلعهم الله عليه من علم الحروف، وهو علم الأولياء فيتعلمون ما أودع الله في الحروف والأسماء من الخواص العجيبة التي تنفعل عنها الأشياء لهم في عالم الحقيقة والخيال» [الفتوحات المكية، جزء ٢، ص ١٣٥]. وهو ما نجده أيضًا عند فرقة الحروفية التي أنشأها فضل الله النعيمي الاسترابادي، التي يمكن وصف عقيدتها بأنها قبالة إسلامية جعلت من كل إنسان آدم كدمون، أي تجليًا للإله. كما نجده أيضًا عند الشيعة في صورة علم الجفر.

١٣٨٢ - مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، ابن عربي، ص ٦٦.

دون غيرها ويُخفي عينه، أعني اسمه، في جميع المراتب كلها كما قدمنا ذكره، كذلك الألف لا يتقيّد بمرتبة ويُخفي اسمه في جميع المراتب»[١٣٨٣].

من ثَمَّ يفسر قوله تعالى «الم» [البقرة: ١]: «انظر إلى السطر الذي يقع عليه الخط من اللام فتجد الألف إليه ينتهي أصلها، وتجد الميم منه يبتدئ نشؤها، ثم تنزل من أحسن تقويم وهو السطر إلى أسفل سافلين، منتهى تعريق الميم. ونزول الألف إلى السطر مثل قوله ينزل ربّنا إلى السماء الدنيا، وهو أوّل عالم التركيب لأنه سماء آدم، ويليه فلك النار، فلذلك نزل إلى أول السطر، فإنه نزل من مقام الأحدية إلى مقام إيجاد الخليقة نزول تقديس وتنزيه لا نزول تمثيل وتشبيه، وكانت اللام واسطة وهي نائبة مناب المكون والكون، فهي القدرة التي عنها وجد العالم، فأشبهت الألف في النزول إلى أول السطر... فنزلت إلى إيجاد الميم ولم يتمكّن أن تنزل على صورة الميم فكان لا يوجد عنها أبدًا إلا الميم، فنزلت نصف دائرة حتّى بلغت إلى السطر من غير الجهة التي نزلت منها، فصارت نصف فلك محسوس يطلب نصف فلك معقول، فكان منهما فلك دائر، فتكّون العالم كله من أوله إلى آخره... فمن قرأ ألم بهذه الحقيقة والكشف حضر بالكلّ للكلّ مع الكلّ فلا يبقى شيء في ذلك الوقت إلا يشهده، لكن منه ما يعلم ومنه ما لا يعلم، فتنزُّه الألف عن قيام الحركات بها يدلّ أن الصفات لا تُعقل إلا بالأفعال، كما قال (ص): (كان الله ولا شيء معه)»[١٣٨٤].

انعكس هذا التمييز بين الأحدية والواحدية على عقيدته في الأسماء والصفات التي وافق فيها المعتزلة إلى حدّ كبير. فعلى سبيل المثال يتأوّل الصفات الخبريّة، فيقول: إن المقصود بالاستواء هو الاستيلاء، والقبضة هي الحكم، «فالجارحة تستحيل على الله»[١٣٨٥]، فينقل عن الغزالي قوله: «العقول الضعيفة تسبق إلى التجسيم والتشبيه». ومن ثَمَّ يقول: «إن أسماء [الله] لها مدلولان؛ المدلول الواحد عينه وهو عين المسمى [الذات]، والمدلول الآخر ما يدلّ عليه ما ينفصل الاسم به عن هذا الاسم الآخر ويتميّز. فأين الغفور من الظاهر ومن الباطن، وأين الأوّل من الآخر؟ فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر، [كل اسم هو من وجه

١٣٨٣ – رسائل ابن عربي، ابن عربي، ص ٤٤.

١٣٨٤ – الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ١، ص ٦١.

١٣٨٥ – المَصْدَر السَّابِق، جزء ١، ص ٩٨.

الأحدية دليل على الذات وعلى حقيقته من حيث هو]، وبما هو غير الاسم الآخر [تختلف الأسماء في معانيها المفهومة]. فما هو عينه هو الحقّ [أنطولوجيًا]، وما هو غيره هو الحقّ المتخيّل [إبستيمولوجيًا]... فما في الكون إلا ما دلت عليه الأحدية، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة، فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهيّة وأسماء العالم، ومن وقف مع الأحدية كان مع الحقّ من حيث ذاته الغنية عن العالمين»(١٣٨٦).

من ثَمَّ فإن ما نجده من تناقض في جمع نصوص ابن عربي بين التنزيه المطلق وبين التشبيه الذي يكاد يكون ماديًا هو تناقض وهمي، لأن الحقيقة عند ابن عربي جامعة للوجهين، فالله عند ابن عربي «منزّه مشبّه»، نتيجة تداخل «الصفات الإلهيّة والكونيّة [بما أنّ الموجودات صور في الوجود الواحد]، فوُصِفَ الخلقُ بصفات الحقّ ووُصِفَ الحقُّ بصفات الخلق»(١٣٨٧)، ولهذا قال:

فـإن قلـت بالتنزيـه كنـت مقيّـدًا ... وإن قلـت بالتشـبيه كنـت محـدّدًا

وإن قلـت بـالأمرين كنـت مسـدّدًا ... وكنـت إمامًـا في المعـارف سـيّدًا

ومن خلال الموقف السابق، يمكننا فهم تأويله لقصة النبي نوح مع قومه، حيث صرّح بأن الحقّ هو الجمع بين الدعوتين؛ دعوة التنزيه عند النبي نوح ودعوة التشبيه عند قومه. ومن ثَمَّ لا يرى ابن عربي وجود فارق يُذكر بين الكافر والمؤمن، لأن قوم نوح «إذا تركوهم جهلوا من الحقّ على قدر ما تركوا من هؤلاء؛ فإن للحقّ في كل معبود وجهًا يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله... فما عبد غير الله في كل معبود»(١٣٨٨)، وهو مقصده نفسه من تفسيره لعتاب النبي موسى للسامري بأنه لحصر السامري لله في صورة العجل فقط، و«لذلك تسمّى الحقّ لنا برفيع الدرجات، ولم يقل رفيع الدرجة. فكثر الدرجات في عين واحدة، فإنه قضى ألا يعبد إلا إيّاه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلىً إلهيًا عُبِدَ فيها، وأعظم مجلىً عُبد فيه وأعلاه هو الهوى [العشق]»(١٣٨٩).

١٣٨٦ - فصوص الحكم، ابن عربي، ص ١٠٤.

١٣٨٧ - الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ٣، ص ٢٥٥.

١٣٨٨ - فصوص الحكم، ابن عربي، ص ٧٢.

١٣٨٩ - المَصْدَر السَّابِق، ص ١٩٤.

من ثَمَّ كانت نصيحته للعارف، هي: «إياك أن تتقيّد بعقد خصوص وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد»[١٣٩٠]، «فالعارف الكامل يعرفه في كل صورة يتجلّى بها وفي كل صورة ينزل فيها، وغير العارف لا يعرفه إلا في صورة معتقده وينكره إذا تجلّى له في غيرها، كما لم يزل يربط نفسه على اعتقاده فيه وينكر اعتقاد غيره»[١٣٩١]، لأن «إله المعتقدات تأخذه الحدود، وهو الإله الذي رسمه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه»[١٣٩٢]، وهو ما انعكس على كون فلسفة ابن عربي توفيقيّة وجامعة لكل ما وقع تحت يديه من فلسفات وأفكار المذاهب والأديان الأخرى. وهذا هو سياق أبياته الشهيرة:

لقد كنتُ قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

لقد صارَ قلبي قابلًا كلَّ صُورةٍ ... فمرعىً لغزلانٍ ودَيرٌ لرُهبَانِ

وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ ... وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآن

أدينُ بدينِ الحبِّ أنّى توجّهتْ ... ركائبهُ، فالحبُّ ديني وإيماني

«فالكلّ مصيب، وكلّ مصيب مأجور، وكلّ مأجور سعيد، وكلّ سعيد مرضي عنه»[١٣٩٣]، ولهذا فلا معنى هنا للثواب والعقاب، ومن ثَمَّ فإنه لا فارق أيضًا بين الجنة والنار، وفي ذلك جاء تأويله لعذاب جهنم بأنه بمعنى العذوبة. وهو موقف متّسق مع عقيدة الجبر التي تستلزمها مذاهب وحدة الوجود، فيقول ابن عربي: «الجبر أصل يعمّ الكون أجمعه»[١٣٩٤]، وإن كان الجبر عنده يعود إلى كون أعيان الممكنات ثابتة في علمه الأزلي القديم، ومن ثَمَّ فصورها لا تتغيّر. وهنا يظهر عند ابن عربي المشكل الأخلاقي المعروف نفسه في مذاهب وحدة الوجود، على العكس من أصحاب التصوّف السنّي، حيث أصبحت أفعال العباد عندهم

١٣٩٠ - المَصْدَر السَّابِق، ص ١١٣.

١٣٩١ - الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ٣، ص ١٣٢.

١٣٩٢ - فصوص الحكم، ابن عربي، ص ٢٢٦.

١٣٩٣ - فصوص الحكم، ابن عربي، ص ١١٤.

١٣٩٤ - الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ٤، ص ٢٠٨.

جبرًا بلا حريّة ولا معياريّة، وهو المشكل الذي يظهر دومًا عند عدم ترك فاصلٍ كافٍ بين الله والإنسان لفتح بابٍ للمعياريّة ولما يتبعها من حرية الاختيار.

لكن ما يميّز ابن عربي هنا عن بقية مذاهب وحدة الوجود هو استناده إلى الكتاب والسنّة بشكل معياري لأنهما مضمون رسالة الحقيقة المحمّدية الأزلية، وهو ما انعكس على مخالفته للغنوصيّة المعتادة في التصوّف الفلسفي. فعلى الرغم من قوله بوجود مراتب للنعيم الأخروي على قدر المعرفة بحكم أن «مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة»[١٣٩٥]، إلا أنه ربط بين المعرفة والشريعة. فتطبيق الشريعة أمر لازم من أجل صلاح للعالم، وإثبات لذلّ العبودية، وظهور لعزّ الربوبيّة، واكتساب للنعم الإلهيّة التي تصل إلى حدّ اكتساب الكرامات في ضوء الحديث القدسي: «فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها».

فلم تكن المعاني الباطنية للعبادات والتكاليف الشرعية وسيلة لتجاوزها مثل حال الباطنية وبعض مذاهب التصوّف الفلسفي الأخرى، وإنما مبرر ضرورة الالتزام بها كما بيّنها علم الظاهر بوصفها طريق المعراج الروحي نحو الله. فعلى سبيل المثال قال بأن السجود أثناء الصلاة هو بمقام المشاهدة، ولهذا فإن من «عرف سرّ وضع الصلوات، لم يزل يستعمله في عموم الحالات، على تنوّع التصرفات، فلا يبرح على صلاته دائمًا، ويسرها حاكمًا، ولا يقنع بالاقتصار على المحافظة على الأوقات». والسعادة إنما هي مع أهل الظاهر، أي عموم المسلمين الذين عرفوا «أحكام الشرع في ظواهرهم وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم»، وعلى النقيض منهم يصف الباطنية بأنها طائفة «ضلّت وأضلّت» لأنها أهملت الظاهر، أما «القليل وهم أهل طريق الله فإنهم بحثوا في ذلك ظاهرًا وباطنًا فما من حكم قرّروه شرعًا في ظواهرهم إلا ورأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم أخذوا على ذلك جميع أحكام الشرائع فعبدوا الله بما شرّع لهم ظاهرًا وباطنًا ففازوا حين خسر الأكثرون... والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن، وهم العلماء بالله وبأحكامه»[١٣٩٦]. وهو ما يعدّ صورة أخرى من مفهوم البرزخ الذي تقوم عليه فلسفة ابن عربي.

١٣٩٥ – فصوص الحكم، ابن عربي، ص ١١٣.

١٣٩٦ – الفتوحات المكية، ابن عربي، جزء ١، ص ٣٣٤.

لهذا فقد وصفه ابن تيميّة: «إنه أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى الإسلام وأحسن منهم كلامًا في مواضع كثيرة، فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر... ويأمر بالسلوك بكثير ممّا أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات». وقد كان منهج ابن عربي الفقهي أقرب إلى الظاهرية، حيث اعتبر أن كل ما هو مسكوت عنه في النصّ مباح، ولكنه زاد عليهم أن جمع بين كل رخصة أقرّها أيّ مذهب فقهي آخر، لأن الشريعة بالنسبة إليه امتداد للرحمة الإلهيّة وللحقيقة المحمّدية المرتبطة بها، في ضوء قولَيه: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» [الأعراف: ١٥٦]، و«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ» [الأنبياء: ١٠٧].

النفّري

أبو عبد الله محمّد بن عبد الله النفّري، وهو شخصية غامضة في التصوّف الإسلامي، فعفيف الدين التلمساني، يقول: «إن الذي ألّف هذه المواقف هو ولد الشيخ النفّري رحمه الله [ابن ابنته]، وليس هو الشيخ نفسه إذ كان الشيخ لم يؤلف كتابًا إنما كان يكتب هذه التنزلات في جزازات أوراق نقلت بعده، فإنه كان مؤلهًا لا يقيم بأرض، ولا يتعرّف إلى أحد، وذُكر أنه توفي بأرض مصر في بعض قراها، والله أعلم بجلية أمره». فما نعلمه عن النفّري هو أنه أحد متصوّفي القرن الرابع هجري، وأن لقبه مشتق من نِفّر وهي بلدة عراقية، وأنه لقِّب أيضًا بالإسكندري والمصري، وأنه لم يخبرنا شيئًا عنه على الإطلاق في النصوص التي تركها. أمّا محمّد بن عبد الجبار النفّري، الذي تُنسب إليه المواقف والمخاطبات، فهو حفيده الذي قام بترتيب نصوصه في كتاب.

من ثَمَّ يظهر بوضوح أن نصوص النفّري لم تكتب بغرض النقل الموضوعي في المقام الأول، وإنما بغرض التعبير الذاتي الخالص، ولهذا خرجت على شكل شذرات محاكية للتجربة، فبلغت اللغة فيها درجة من التشظي تحت وطأة عجز العقل عن الإحاطة بالمحتجب، ما جعل الصمت والجلال ملازمين لكل حرف فيها. ولهذا فإنه من منظور اللاهوت السلبي، يمكن القول إن النفّري هو أعظم متصوّفة الإسلام قاطبة لأنه لا يوجد بين كتابات المتصوّفة صياغات على هذه الدرجة من الرمزية، والكثافة، والإبداع الجمالي، والفلسفي، فأتت مشابهة إلى حدّ كبير للتجسدات الفنيّة التجريديّة عند الزن. لكن على الرغم من تشظي اللغة إلى أقصاها، إلا أنها عجزت عن نقل محتوى التجربة الصوفيّة، وهو ما يجتهد النفّري في بيان

أسسه المعرفيّة، فنجد عنده فلسفة معرفيّة ناقدة للغة وللعقل، ومن ثَمَّ لا نجد عنده نصوصًا لاهوتيّة سلبيّة فحسب، وإنما نصوصًا فلسفيّة معرفيّة في بيان العلّة وراء هذا الموقف الحتمي.

تعود أصالة فكر النفّري إلى أن تصوّفه وقفات، مواقف ومخاطبات، يوقظ فيها الله قابليته لتلقي التجلّي المعرفي بشكل متجاوز للزمان والمكان، فيقول: «وقال لي: قل لهم رجعت إليكم، فقلت أوقفني ومن قبل أن أرجع ما كان لي من قولٍ لأنه أراني التوحيد فكنت به لا أعرف فناءً ولا بقاءً، وأسمعني التوحيد ولم أعرف استماعه، وردّني بعد هذا كله كما كنت فرأيتُ في الردّ صحيفة، فأنا أقرأها عليكم»[١٣٩٧]. والصحيفة هي النفس بعد انصباغها بالشهود ومحتواه المعرفي. فتصوّف النفّري تصوّف سنّي، ووحدته مع الله وحدة شهود لا وجود، ومواقفه وقفات انفصالية سنية لا اتحادية، ولهذا «قال لي ما أنا في شيء، ولا خالطتُ شيئًا، ولا حَللتُ في شيء، ولا من شيء، ولا من، ولا عن، ولا كيف، ولا ما يُقال، وما لا يُقال، أنا أنا، أحد فردي صمد، وحدي أظهرت ولا مُظهِرَ إلّا أنا»[١٣٩٨]. وأيضًا يخاطب ربّه، فيقول: «إلهي، أنت فلا أشباه تُماثلكَ، ولا أشكال تُشاكلكَ، ولا شواكل تُجانسكَ».

ولما كان تصوّف النفّري تصوّفًا معرفيًا في المقام الأول، وليس وجوديًا[١٣٩٩]، كان اهتمامه الشديد باللغة والعقل وبعلاقتها بالذات الإلهيّة، سواء في حالة البقاء أو الفناء، فلا عجب أن يكون عنده مسلك الترقي نحو الذات الإلهيّة مسلكًا معرفيًا من خلال درجات ثلاث؛ العلم، والمعرفة، والوقفة، فقد «قال لي: العلم حجابي، والمعرفة خطابي، والوقفة حضرتي»[١٤٠٠]. فمراتب الإنسان معرفيًا عند النفّري تبدأ بالعلم: [الشخص العالم بالحقائق المحسوسة والمعقولة]، ثم المعرفة: [الصوفي الذي فني عن بعض رسومه وبقي بالبعض الآخر، فلم يلازم فناؤه بقاءه]، ثم الوقفة: [الصوفي الذي يلازم فناؤه بقاءه، فهو القلب الواقف دومًا في الحضرة الإلهيّة]. وقد «قال لي: الوقفة روح المعرفة، والمعرفة روح العلم، والعلم روح الحياة»[١٤٠١]،

١٣٩٧- النصوص الكاملة للنفري، النفري، تحقيق: جمال مرزوق، مركز المحروسة للنشر، القاهرة، ٢٠١٩، ص٢٨٨.

١٣٩٨- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٨٩.

١٣٩٩- يجب توخي الحذر عند قراءة شروحات التلمساني للنفري، لأنه يتأول كلامه وفق عقيدة وحدة الوجود المطلقة، وهو ما لم يقل به النفّري قط.

١٤٠٠- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٤٢.

١٤٠١- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٣٨.

فالحياة دون علم هي حياة الحيوان، والعلم دون معرفة عبودية للسوى [كل ما هو غير الله]، والمعرفة دون وقفة حرية مشروطة [اجتمع فيها السوى مع الله]، والوقفة حرية كاملة [وقفة خالصة في الحضرة الإلهيّة]، ولهذا « قال لي: العارف يرى مبلغ علمه والواقف من وراء كل مبلغ... وقال لي: لو انفصل عن الحدّ شيء انفصل الواقف... وقال لي: الواقف يرى ما يرى العارف وما هو به، والعارف يرى ما يرى العالم وما هو به».

إذا نظرنا إلى مرتبة العلم، نجده «قال لي: قصرتُ العلم عن معيونٍ ومعلوم، وقال لي: المعيون ما وجدت عينه جهرة فهو معلوم معيون، والمعلوم الذي لا تراه العيون هو معلوم لا معيون»[١٤٠٢]. فالعلم مقيّد بالعقل والحسّ، أي إنه مقيّد بالموجودات العقليّة والحسيّة التي أظهرها الله، ولهذا اقتصر العلم على السوى وأعيانه [الأشياء]. ولما كان الله علّة وجود كل شيء معقول ومحسوس، فإنه ليس كمثله شيء، ولهذا «قال لي: ما أنا معيون للعيون، ولا أنا معلوم للقلوب»، فأصبح العلم حاجبًا بين الله والإنسان، «فسبحان من لا تعرفه المعارف، وتبارك من لا تعلمه العلوم»، فقد «أحلت العقول عني فوقفت في مبالغها، وأذهلت الأفكار عني فرجعت الى متقلبها». ولهذا ناجى النفّري ربّه، فقال: «رجعت المعارف من دون معرفتك حيرة، ورجعت أبصار القلوب من دون بهاء عظمتك كليلة، وعادت مبالغ ما انتهت إليه العلوم دون مرامك جهولة»، ولهذا خاطبه، فقال: «يا عبد أنا الذي لا تحيط به العلوم فتحصره، وأنا الذي لا يدركه تقلّب القلوب فتشير إليه، حجبت ما أبديت عن حقائق حياطتي بما أبديت من غرائب صنعتي، وتعرفت من وراء التعرف بما لا ينقال للقول فيعبره، ولا يتمثل للقلب فيقوم فيه ويشهده»[١٤٠٣].

يرتبط بحجاب العلم حجاب الحرف، «فالكيف في الحرف»، ولهذا «قال لي: الحرف دليل العلم، والعلم معدن الحرف». وللحرف عند النفّري فلسفة خاصة في غاية الأصالة، فالحرف هو كل حدّ لغوي [عبارة]، ومن ثَمَّ فهو يشمل كل الحدود العقليّة والحسيّة واللغويّة، التي تتجسّد في الموجودات [السوى وأعيانه]، التي تقيّدُها أسماؤها، ولهذا «قال لي: كل نطق ظهر فأنا أثرته وحروفي ألفته، فانظر إليه لا يعدو لغة المعيون والمعلوم، وأنا لا هما ولا وصفي

١٤٠٢- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٧١.

١٤٠٣- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٤١.

مثلهما»[١٤٠٤]، فكل ما هو غير الله تعالى حرف، ولهذا «قال لي: السوى كله حرف، والحرف كله سوى»، فمن يقف في السوى يقف في الحرف، ولا يستطيع تجاوزه نحو علّة الحرف. وبما أن الله خارج الحروف، لأنه علّة كل حرف، فقد «قال لي: لا تسمع فيّ من الحرف، ولا تأخذ خبري عن الحرف. وقال لي: الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه، فكيف يخبر عني»[١٤٠٥]، و«قال لي: لا يعرفني الحرف، ولا ما في الحرف، ولا ما من الحرف، ولا ما يدلّ عليه الحرف». فالحرف يأخذك من حرف إلى حرف، لأن «الحرف نهاية الحرف»، و«المعنى الذي يخبر به الحرف حرف، والطريق الذي يهدي إليه حرف. وقال لي: الكيف من الحرف، وقال لي: العبارة حرف، ولا حكم لحرف».

من ثَمَّ فإن كلّ ما يخبر به الحرف عن الله وهم، ولهذا «قال لي: أوصافي التي تحملها العبارة أوصافك بمعنى، وأوصافي التي لا تحملها العبارة لا هي أوصافك ولا من أوصافك»، فكل عابد لما يمثله حرف أو عبارة هو عابد لنفسه، لأن الحرف حجاب المغايرة، ومن ثَمَّ «قال لي: الحرف [السوى] حجاب، وكلية الحرف [الكون] حجاب، وفرعية الحرف [الموجودات] حجاب». وبذلك كانت الأحجبة بين الله والإنسان عند النفّري، ولهذا «قال لي: انظر إلى الحجب، فنظرتُ إلى الحجب فإذا هي كل ما بدا وكل ما بدا فيها بدا [السوى]، فقال: انظر إلى الحجب، وما هو من الحجب. وقال لي: الحجب خمسة؛ حجاب أعيان، وحجاب علوم، وحجاب حروف، وحجاب أسماء، وحجاب جهل»[١٤٠٦]. وإذا كانت الأحجبة الأربعة الأولى تقف بين العالم والله، فإن الحجاب الأخير، حجاب الجهل بالذات الإلهيّة في ذاتها [أنطولوجيًا]، فإنه يظلّ أمام الواقف حتّى في الحضرة الإلهية، ولهذا «قال لي: الجهل قدام الربّ [كما هو في ذاته أنطولوجيًا] تلك صفة من صفات تجلّي رؤيته، والربّ [كما يبدو لنا إبستيمولوجيًا] قدام الجهل تلك صفة من صفات تجلّي الذات»[١٤٠٧].

فأصبحت كل معرفة بالذات الإلهيّة ذنب في حقّ الإله، لأن المعرفة حرف و«الحرف فج إبليس»[١٤٠٨]. فالأطروحة الأساسية عند النفّري هي الاختلاف المطلق بين الله وبين كل حرف

١٤٠٤- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٧٢.

١٤٠٥- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٧٤.

١٤٠٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٠٩.

١٤٠٧- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٠٨.

١٤٠٨- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣١٦.

[حدّ]، ولهذا «قال لي: سبقت إلى الحدّ، فبي تحدّد» ومن ثَمَّ كان «الحدّ حجاب الخلق... وإن حقائق بدو الباديات إنما هو الحقّ تعالى وحده، وإن أبدأها من الجهات، فالجهات حدود للإبداء، والبوادئ حدود للتعرف، والأسماء حدود للمعاني، والمعاني حدود للأحكام، والأحكام حدود للظهور، والظهور حدود للوجود، والوجود حدّ نفسه. فلا خروج لحدٍّ عن حدّ، ولا مبلغ حدٍّ إلا إلى حدّ، وكلّ ما لتسميته أو وصفيته أو معنويته ضدّ فهو حدّ، وكل ما سوى الحقّ فهو حدّ»، ولهذا «أوقفني، وقال لي: الإظهار كله حدود... والإظهار حجابي».

لكن يظلّ كلّ حرف مجازًا يشير إلى الحقيقة الكامنة خلف الحجاب والمتجاوزة للسوى؛ إن الله العلّة الثابتة وراء وجود كل شيء معقول ومحسوس، وهو معنى «جزت الكونية»، فالكون وجود، و«كن» واجدة وهي مُستمَدّ الكونية، وتجاوزهما وصول، ولهذا «قال لي: أنت تشهدني في آية دون آية، يقوم بك ما تشهدني فيه... ولكن اشهدني في الإبداء، لا في إعداد الآيات»، و«قال لي: ما أنا بشيء ولا في شيء، وإنما أشهدك آثار قيومتي في الأشياء»؛ إن الله هو الضرورة الوجودية التي يشهد بها كل حرف، فقد «قال لي: البينة وجود ما لا يعدمه العدم»، فوحده واجب الوجود، ذو الغيريّة التامّة، والعلّة الأولى. وهذا المبدأ هو ما يسميه النفّري «معرفة المعارف»، والذي ينطلق منه تصوفه. وبشهود العبد لذلك في السوى يكون مقامه من الله، ولهذا «قال لي: مقامك مني هو الذي أشهدتك تراني أبدي كل شيء [أظهر الموجودات العقلية والحسية]... وترى كل شيء يقول ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فمقامك مني هو ما بيني وبين الإبداء [السوى]»[١٤٠٩].

من ثَمَّ «قال لي: إذا اعترض لك السوى بفتنته فانظر إلى أولية إنشائه ترى ما يسقطها عنك، فإن لم ترَ في أولية إنشائه فانظر إلى آخرية إبدائه ترى الزهد فيها ولا تراه»[١٤١٠]. ولهذا خاطب، فقال: «يا عبد إن لم تنظر إليّ في الشيء نظرت إليه... يا عبد لن ترجع عن منظر حتّى تنظر ما وراءه»، وفي ذلك تتساوى الأضداد بوصفها مجازات، ولهذا «قال لي: إن لم ترني من وراء الضدين رؤية واحدة لم تعرفني». وهو حال الواقف من العلم أيضًا، فالعلم ليس النهاية وإنما هو إشارة إلى ما ورائه، ولهذا «قال لي: لا تبن بيتك في العلوم، أين تبني، إن بنيت في الظاهر، هدمه الباطن، وإن بنيت في الباطن، هدمه الظاهر، وإن دخلت العلوم، فادخلها عابرًا، إنما هي

١٤٠٩- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٥٣.

١٤١٠- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٦٥.

طريق من طرقاتك، فلا تقف فيه، فيأتيك الذي بنوا فيه، فيغزوك بمنازلهم التي بنوها فيه، فترى نوري الذي استعملتهم به، طالعًا على منازلهم، فتقيم في منازلهم أنسًا بنوري الذي طلع عليها». وهو حال المعارف نفسه، «فالمعارف تنطق، كل معرفة بلسانها في الموارد، وتنطق جميعًا بلسان واحد في المصادر»، فمصدرها واحد؛ واجب الوجود الذي ليس كمثله شيء.

فالله هو علّة كل حرف، ولهذا «قال لي: أنا أظهرت القولية بمحتمل الأسماع والأفكار وما لا يحمل أكثر مما يحمل، وأنا أظهرت الفعلية بمحتمل العقول والأبصار وما لا يحتمل أكثر مما يحمل»[١٤١١]، ولهذا خاطب، فقال: «يا عبد للحرف حكم أنا مودعه، وللمحروف حكم أنا واضعه، فلا تذهب بالحكم المودع عن الحاكم المودع، فإليه يرجع ما أودع وبه ينفذ ما حكم. يا عبد لا تذهب بالحكم الموضوع عن الواضع فيه يجري ما وضع وإن شاء وقفه»[١٤١٢]. وخاطب، فقال: «يا عبد، الحرف لغات وتصريف وتفرقة وتأليف وموصول ومقطوع ومبهم ومعجم وأشكال وهيئات، والذي أظهر الحرف في لغة هو الذي صرفه والذي صرفه هو الذي فرقه والذي فرقه هو الذي ألفه والذي ألفه هو الذي واصل فيه والذي واصل فيه هو الذي قطعه والذي قطعه هو الذي أبهمه والذي أبهمه هو الذي أعجمه والذي أعجمه هو الذي أشكله والذي أشكله هو الذي هيّأه، ذلك المعنى هو معنى واحد، ذلك المعنى هو نور واحد، ذلك الواحد هو الأحد الواحد»[١٤١٣].

لهذا يلزم أن تشهد الصمت الكامن وراء كل الحرف، **العلم الصامت**، ولهذا «قال لي: الأفكار في الحرف، والخواطر في الأفكار، وذكرى الخالص من وراء الحرف والأفكار، واسمي من وراء الذكر»، «فإن لم تشهد ما لا ينقال تشتت بما ينقال. وقال لي: ما ينقال يصرفك إلى القولية، والقولية قول، والقول حرف، والحرف تصريف، وما لا ينقال يشهدك في كل شيء تعرفي إليه، ويشهدك من كل شيء مواضع معرفته... وقال لي: أنا جاعل الحرف والمخبر عنه»[١٤١٤]. ومن ثَمَّ خاطب، فقال: «يا عبد، رمزت الرموز فانتهت إلي، وأفصحت الفواصح فانتهت إلي»[١٤١٥].

١٤١١- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٥٧.

١٤١٢- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٥٤.

١٤١٣- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٦١.

١٤١٤- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٧٤.

١٤١٥- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٦٦.

وحينها «تشهد بسرّك كل ملك وملكوت وكل سماء وأرض وبرّ وبحر وليل ونهار ونبيّ وملك وعلم ومعرفة وكلمات وأسماء، وكل ما في ذلك، وكل ما في ذلك، وكل ما بين ذلك، يقول (ليس كمثله شيء)، وترى قوله ليس كمثله شيء هو أقصى علمه ومنتهى معرفته»[١٤١٦]، ولهذا أوقفني في معرفة المعارف و«قال لي: هي الجهل الحقيقي من كل شيء بي»، فمنتهى المعرفة هنا هو الجهل العليم لأن الله ذو الغيريّة التامّة، الذي ليس كمثله شيء، ولهذا «قال لي: قفْ في خلافية التعرف [الغيريّة]، فوقفت، فرأيته جهلًا»، ولهذا «قال لي: الجهل وراء المواقف، فمن وقف فيه أدرك علوم المواقف».

ومن ثَمَّ نجد عند النفّري نصًا يكاد يشابه قول التوراة: «أكُونُ الذي أكُون»، فيقول: «هو هو، وليس شيء سواه هو هو إلا هو، فهو هو حقيقةٌ هي هو، وهو حقيقة الهو، وهو الهو، فلا تعبّر عنه هوى حرفيّة، ولا تخبر عنه هوى لفظيّة».

وبإدراك الجهل [العجز العقلي والحسّي واللغوي] يخرج المرء عن الأحجبة الأربعة؛ عن العلم [«وقال لي: الجهل حدّ في العلم، وللعلم حدود بين كل حدين جهل. وقال لي: الجهل ثمرة العلم النافع،والرضا به ثمرة الإخلاص الصادق»، ومن ثَمَّ «قال لي: اختم علمك بالجهل وإلا هلكت به»]، وعن أعيان السوى [خاطب، فقال: «يا عبد، إني أنا الله أنظر إلى العدم في عدمه كنظري إليه في مشهده، ويعرفني أولياء حضرتي، وينكر ذلك من صفتي من لا يقرّ بربوبيتي]، وعن الحرف وعن الأسماء [ذلك لأن «أول الفتنة معرفة الاسم»، ولهذا «قال لي: إذا خرجت عن الحرف خرجت عن الأسماء، وإذا خرجت عن الأسماء خرجت عن المسميات، وإذا خرجت عن المسميات خرجت عن كل ما بدا، وإذا خرجت عن كل ما بدا قلت فسمعت، ودعوت فأجبت»، وحتى عن اسم الله، ولهذا «قال لي: وارني عن اسمي، وإلا رأيته ولم ترني»]. وهو ما يسميه النفّري «الإدراك بلا شيء»، ولهذا «قال لي: إذا جاءك الليل فقف بين يدي وخذ بيدك الجهل، فاصرف به عني علم السموات والأرض، فإذا صرفت، رأيت نزولي»[١٤١٧]، فالجهل هو شرط الوقوف.

إذا كان بعض المتصوّفة ادّعى معرفة الله، فالنفّري ينفي ذلك، ولهذا «قال لي: لو أبديت لغة العزّ لخطفت الأفهام خطف المناجل، ودرست المعارف درس الرمال عصفت عليها الرياح

١٤١٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٤٤.

١٤١٧- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٠٨.

العواصف. وقال لي: لو نطق ناطق العزّ لصمتت نواطق كل وصف، ورجعت إلى العدم مبالغ كل حرف... وقال لي: تعرفي الذي أبديته لا يحتمل تعرفي الذي لم أبده»[١٤١٨]، و«قال لي: العلم الذي ضدّه الجهل علم الحرف، والجهل الذي ضدّه العلم جهل الحرف، فاخرج من الحرف تعلم علمًا لا ضدّ له وهو الربّاني وتجهل جهلًا لا ضدّ له [الجهل العليم] وهو اليقين الحقيقي»[١٤١٩]. فهذا الجهل العليم هو الأساس الحقيقي، فيقول: «إذا علمت فجهلت [الجهل العليم]، بنيت على ما لا ينهدم، وإذا علمت فرابطت علمك بنيت على شفا جرف هار، فانهار»، ومن ثَمَّ كانت «الوقفة حدّه [الواقف]»[١٤٢٠]. وعلى الرغم من أنه «لا يرى الحقيقة إلا الواقف»، إلا أن الجهل ملازم للواقف، ومن ثَمَّ «قال لي: ما عرفني شيء، فإن كاد أن يعرفني فالواقف»[١٤٢١]، لأنه حتّى الواقف لا ينسلخ عن بشريته المحدودة، ومن ثَمَّ كان استخدامه للفظ «كاد» النافي للمعرفة التامة، ومن ثَمَّ خاطب، فقال: «كلك خلق فماذا تروم؟»، و«يا عبد، تبدو رؤيتي [التجلّي] فلا تمحو آثار غيبتي [احتجابي]، ذلك هو البلاء المبين».

ولما كان الله واجب الوجود، وهو ذو الغيريّة التامّة، الذي ليس كمثله شيء، الذي تنتهي معرفة الإنسان به إلى الجهل، ويمنتهى الحديث عنه إلى الصمت، فإن الوصول إليه يستلزم صعود جبل اللاهوت السلبي إلى قمته، أي نفي كل حرف وسوى. ذلك لأنه «قال لي: إن بقي عليك جاذب من السوى لم تقف»، لأنه «لو كان قلب الواقف في السوى ما وقف، ولو كان السوى فيه ما ثبت»، و«قال لي: إن رأيت غيري لم ترني». ومن ثَمَّ «قال لي: لا تقف في رؤيتي حتّى تخرج من الحرف والمحروف»، و«قال لي: فرّغ قلبك لي لتنظر إلي»، لأن حضور الله يعني «قلب فارغ وكون غائب»[١٤٢٢] وهي صفة الواقف. فالله لاهوت سلبي خالص، فهو «غيب، لا عما، ولا عن، ولا لم، ولا لأن، ولا في، ولا فيما، ولا بما، ولا مستودعية، ولا

١٤١٨- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٣١.

١٤١٩- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٩٧.

١٤٢٠- يرى التلمساني في شرحه لهذا الموقف أن الحدّ هنا مجاز، لأن الواقف لا حدّ له، «فجعل لا حدّ حدًا بضرب من المجاز». وهنا يظهر الاختلاف بين تصوّف النفّري وتصوّف التلمساني، فالأول يلتزم بالانفصال البنيوي بين المتصوّف والله، أي الحدّ الذي يظهر عنده الجهل العليم، أما الثاني فانتماؤه إلى مذهب وحدة الوجود المطلقة يحتّم عليه تأويل الحدّ بأنه مجاز، لأن تصوّفه ينفي كل حدّ، ومن ثَمَّ يتّحد المتصوّف مع المطلق اتحادًا كاملًا.

١٤٢١- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٣٨.

١٤٢٢- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣١٣.

ضدية»[١٤٢٣]. ومن ثَمَّ كان التطهّر والفراغ من كل سوى هو شرط الوقفة، «فقال لي: لا تجعل الكون من فوقك ولا من تحتك ولا عن يمينك ولا عن شمالك ولا في علمك ولا في وجدك ولا في ذكرك ولا في فكرك، ولا تعلّقه بصفة من صفاتك ولا تعبّر عنه بلغة من لغاتك، وانظر إلى من قبله، فذلك مقامك، فأقم فيه ناظرًا إليّ، فكيف كونت وكيف أكون، وكيف قلبت ما أكون، وكيف أشهدت وغيبت فيما قلبت»[١٤٢٤].

فالنفي أداة الوصول إلى الفراغ والجهل، لهذا «قال لي: إذا نفيت الاسم والذكر كان لك وصول، فإذا لم يخطر بك الاسم والذكر كان لك اتصال، وإذا كان لك اتصال فأردت كان. وقال لي: إذا أردت أن لا يخطر بك الاسم والذكر فأقم في النفي ينتفِ لأن النفي بي لا بك، فإذا انتفى أثبتك فثبت لأن الإثبات بي لا بك»[١٤٢٥]. وبذلك الجهل يأتي الإثبات بالمشاهدة، لأنه بعد الفراغ، بوصفه نفيًا تامًا، يصل المرء إلى مقام الوقفة. فعلى الرغم من أن كل مجاز يشير إلى الحقيقة التي تقف وراء وجود السوى، إلا أن المجاز عبارة، والعبارة حجاب، ومن ثَمَّ يلزم نفيه لتجاوزه نحو مقام الوقفة. ولهذا «قال لي: الواقف لا يعرف المجاز، وإذا لم يكن بيني وبينك مجاز لم يكن بيني وبينك حجاب»[١٤٢٦]، لأن «العبارة مجاز، والواقفون لا يعرفون المجاز». فالوقفة هي مقام الفناء، والواقف خارج عن العلم، والحرف، والفكرة، والرسم، والصورة، ولهذا «قال لي: الحرف لا يلج الحضرة، وأهل الحضرة يعبرون الحرف ولا يقفون فيه... وقال لي: الخارجون عن الحرف هم أهل الحضرة».

وبما أن الوقفة حضرة إلهية، فهي فوق كل قيد عقلي ولغوي، وهي فوق كل الثنائيات المتضادة في الكون، ومن ثَمَّ كان وصفها هي أيضًا بالسلب، فالرؤية: «ما فيها مقال ولا من قال، ولا قولٌ ولا مقولٌ، ولا عبارةٌ ولا إشارةٌ، ولا علم ولا معرفة، ولا دليلٌ ولا علم، ولا سمع ولا صمم، ولا كشف ولا حجاب، ولا حدّ ولا مطّلَعةُ، ولا حرف ولا منْقَلَبه»، و«قال لي: ليس في الوقفة ثبت ولا محو ولا قول ولا فعل ولا علم ولا وجهل». ولهذا «قال لي: الوقفة

١٤٢٣ - المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٦٧.
١٤٢٤ - المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٢٦.
١٤٢٥ - المَصْدَر السَّابِق، ص ٣١١.
١٤٢٦ - المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٥٨.

يدي الطامسة ما أتت على شيء إلا طمسته، ولا أرادها شيء إلا أحرقته»[1427]. والحرقة هنا ظلام الحضور الإلهي، ففي خضم الوقفة «قال لي: من أنا؟ فكسفتِ الشمس والقمر، وسقطتِ النجوم، وخمدتِ الأنوار، وغشيتِ الظلمة كل شيء سواه، ولم ترَ عيني ولم تسمع أذني وبَطُلَ حسي، ونطقَ كل شيء، فقال: الله أكبر»، ولهذا «قال لي: اطلبني في ابتداء الصلوات»[1428]، فالله أكبر من كل حرف.

وفي الوقفة تصل حالة الغربة الغيريّة إلى أقصاها، فقد «قال لي: الجزء الذي يعرفني لا يصلح على غيري»[1429]، و«قال لي: سقط قدر كلّ شيء في الوقفة، فما هو منها ولا هي منه... وقال لي: إذا عرفت الوقفة لم تقبلك المعرفة، ولم يتألف بك الحدثان [المحدثات]». ومن ثَمَّ يقول: «إذا علمت علمًا لا ضدّ له [العلم اللدني]، وجهلت جهلًا لا ضدّ له [الجهل بالذات الإلهية]، فلست من الأرض ولا من السماء»[1430]. وحينها لا يريد العارف إلا وجهه، لهذا «قال لي قف بين يدي لأني ربّك [لأن الواقف لا يريد إلا وجهه]، ولا تقف بين يدي لأنك عبدي [الذي يطلب شيئًا غير الله]»، على العكس من أهل مرتبة العلم الذين يعبدون الله طمعًا في جنته وخوفًا من ناره، ولهذا «قال لي: الذي يفهم عني يريد بعبادته وجهي، والذي يفهم عن حقي يعبدني من أجل خوفي، والذي يفهم عن نعمتي يعبدني رغبة فيما عندي»[1431].

فالواقف هو من شهد ما وراء الوجود، لا من شغلته الموجودات المتضادة والمتغيّرة فلم يرَ سواها، فتكن أحواله من الله، لا من شخصه. ولهذا «قال لي: لن تراني حتّى تراني أفعل، ولن ترى فعلي حتّى تُسلم لي». فاستسلام الواقف لإرادة الله بشكل تامّ هو شرط الوقوف الدائم، وملازمة الفناء للبقاء. وهذا هو معنى دين الإسلام عند النفّري، إذ يقول «أوقفني في الإسلام وقال لي: هو ديني فلا تبتغ سواه، فإني لا أقبل. وقال لي: هو أن تسلم لي ما أحكم لك وما أحكم عليك»[1432]، ولهذا خاطب، فقال: «يا عبد، أصل المعصية لِمَ، وأصل

١٤٢٧- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٤٠.

١٤٢٨- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٨٧.

١٤٢٩- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٨٨.

١٤٣٠- المَصْدَر السَّابِق، ص297.

١٤٣١- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٥٥.

١٤٣٢- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٣٢.

الطاعة سقوط لِمَ»، ومن ثَمَّ يتحرّر العبد من كل تعلق، ولهذا «قال لي: ما ارتبطت بشيء حتّى تراه لك من وجه، ولو رأيته لي من كل وجه لم ترتبط به»[1433]، كما خاطب، فقال: «يا عبد، إذا رأيتني في الضدية [من وراء الضدين] رؤية واحدة، فقد اصطفيتك لنفسي». فيبلغ الواقف مقام الرضا حيث يستوي المنع والعطاء، ويستوي الموحش والمؤنس، ولهذا «قال لي: لا تنظر إلى الإبداء ولا إلى البادي، فتضحك وتبكي، وإذا ضحكت وبكيت فأنت منك لا مني». كما يبلغ الواقف مقام التوكل أيضًا، ولهذا «قال لي: طلبك مني وأنت لا تراني عبادة، وطلبك مني وأنت تراني استهزاء»[1434].

حينها يملك الواقف الكون بأكمله، ولهذا «قال لي: عبر الواقف صفة الكون فما يحكم عليه». ذلك لأنه إمّا أن يقيّدك السوى فتتبعه، وإمّا أن تتجاوزه كلية فيتبعك، ولهذا «قال لي: إذا وقفت عندي رأيت ما ينزل وما يعرج، وجاءك الحرف وما فيه فخاطبك كلّ شيء بلسانه، وترجم لك كلّ بيان ببيانه، ودعاك كلّ شيء إلى نفسه، وطلبك كلّ جنس إلى جنسه»[1435]، و«قال لي: إذا عرفت معرفة المعارف جعلت العلم دابة من دوابك، وجعلت الكون كله طريقًا من طرقاتك»[1436]، «فإن تكلمت فبنصري وحجّتي، وإن سكت فعلى بيّنة منّي»، «فتحوز ولا تحاز، وتحصر ولا تحصر». فالولي عند النفّري هو «الواقف الذي لا يبرح»، وبذلك يكون الإنسان الكامل ذا الحرية المطلقة، لأنه اكتمل معرفيًا ووجوديًا بالحقيقة المطلقة، على العكس من الإنسان العادي، ولهذا خاطب، فقال: «يا عبد، حدّك ما سكنت به». وبما أنه «قال لي: اعرف من أنت، فمعرفتك من أنت هي قاعدتك التي لا تنهدم، وهي سكينتك التي لا تزل»، فإن الإجابة هنا هي: «يا عبد، لست لشيء سواي فتكون به»، و«قال لي: إذا كنت لي فأنت بي، وإذا كنت بي فأنت لك».

الحقيقة أن وصف النفّري لهذا الواقف، الولي أو الإنسان الكامل، يكاد يطابق وصف التاوية لحكمائها، ولعلاقتهم مع التاو، ولمسلكهم الدنيوي، فقد «قال لي:... أليس الكشف أن تنفي عنك كل شيء وعلم كل شيء، وتشهدني بما أشهدتك، فلا يوحشك الموحش حين

١٤٣٣- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٧٩.

١٤٣٤- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٤٣.

١٤٣٥- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٩٣.

١٤٣٦- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٤٥.

ذلك، ولا يؤنسك المؤنس حين أشهدك وحين أتعرف إليك ولو مرة في عمرك إيذانًا لك بولايتي، لأنك تنفي كل شيء بما أشهدتك، فأكون المستولي عليك وتكون أنت بيني وبين كل شيء، فتليني لا كل شيء ويليك كل شيء لا يليني، فهذه صفة أوليائي، فاعلم أنك ولي... فاعرف مقامك في ولايتي فهو حدّك الذي إن قمت فيه لم تستطعك الأشياء، وإن خرجت منه تخطفك كل شيء»[١٤٣٧].

ولما كانت الوقفة عند النفّري لاهوتًا سلبيًا خالصًا، فإنها مقام جلال لأنها مقام حضور الذات الأحدية، قبل أن تكون مقام جمال عندما تتجلّى هذه الذات معرفيًا، ولهذا «أوقفني في الجلال، فرأيت فيه الصفات [الصفات قدام جلال الذات الأنطولوجية المجهولة]، وأوقفني في الجمال فرأيته في الصفات [جمال الربّ كما يتجلّى لنا إبستيمولوجيًا]، وأوقفني في الكمال فرأيت الجلال والجمال». ومن ثَمَّ كانت جماليات نصوص النفّري في حديث الله عن ذاته تفيض بالجلال، حيث تتجلّى فيها عظمة الله التي تقشعر لها الأبدان، ولهذا «أوقفني في اقشعرار الجلود، وقال لي: هو من آثار نظري وهو باب محضري... هي علامتي ودليلي، فاعتبر بها كل وجد وعقد، فإن أقامت في شيء فهو الحق، وإن فارقته فهو الباطل. وقال لي: هي ميزاني فزن به، وهي معياري فاعتبر به، وهي علامة اليقين، وهي علامة التحقيق»[١٤٣٨]، كما قال أيضًا: «إلهي أسلم كلّ شيء لربّانيتك، واستسلمت كلّ ربانيّة لبهاء عزّتك، وذلت كل عزّة لبهاء سلطانك، وخشع كلّ سلطان لحياطة قيوميتك».

وهو ما ينعكس على الواقف بحال محدد، ولهذا «قال لي: إذا بدت العظمة رأى العارف معرفته نكرة، وأبصر المحسن حسنته سيئة»[١٤٣٩]، لأن كليهما لا يليق بعظمة الله، ولهذا «قال لي: دُم في التعظيم، تدم في الخوف»[١٤٤٠]. ولهذا «قال لي: غلبت أنوار ذكرى على الذاكرين فأبصروا قدسي، فكشف لهم قدسي عن عظمتي فعرفوا حقّي، فأسفرت لهم عظمتي عن عياني فخشعوا لعزّي، فأخبرهم عزّي بقربي وبعدي فاستيقنوا قربي، فأجهلهم بي قربي فرسخوا في معرفتي»[١٤٤١].

١٤٣٧- المَصْدَر السَّابِق، ص٢٥٢.
١٤٣٨- المَصْدَر السَّابِق، ص٣٢٨.
١٤٣٩- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٥٦.
١٤٤٠- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٧٢.
١٤٤١- المَصْدَر السَّابِق، ص٣٠٠.

فجهلُ الواقف بالذات الإلهيّة هو عين المعرفة الراسخة بالحقيقة التي لا يعبّر عنها سوى الصمت، ولهذا «قال لي: حكومة الواقف صمته، وحكومة العارف نطقه، وحكومة العالم علمه»[1442]. فالانتقال من العلم إلى الوقوف هو انتقال من النطق إلى الصمت، وهو انتقال من مقام اتساع العبارة إلى ضيقها، فكلما اتسعت الرؤية داخل الوجود اتسعت معها العبارة لتعدّد الحروف، لكن عندما تتسع الرؤية لتشمل علّة الوجود وعلّة كلّ حرف، عندها «قال لي: كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»[1443]، فتنتقل من الإثبات إلى النفي، ولهذا «قال لي: بين النطق والصمت برزخ فيه قبر العقل وقبور الأشياء»، أي برزخ المعرفة، لأن «الوقفة وراء ما يقال، والمعرفة منتهى ما يقال»، فالمعرفة تنتهي بمعرفة المعارف؛ كون الله العلّة الأولى، واجب الوجود، «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» [الشورى: ١١].

فإذا تجاوزنا برزخ المعرفة، منتهى اللغة والعقل والحسّ والحرف والوجود، نصل إلى حقيقة الإله المتعالي التي لا يليق بها سوى صمت الجهل العليم الذي يعدّ ذروة اللاهوت السلبي، فيقول: «كشف الحجاب لعارفيه فأبصروا ما لا تعبّره حروف هجاء»، ومن ثَمَّ خاطب، فقال: «يا عبد، لا تنطق فمن وصل إليّ لا ينطق»[1444]. بل وكان الصمت أيضًا مقامَ ربّ الوجود في جلاله، ولهذا «قال لي: إنّما أحادثك لترى، فإذا رأيت، فلا حديث». ذلك لأن «ما لا يمكن الحديث عنه، ينبغي المرور عليه في صمت» لأنه يتجلّى، وبذلك عدنا إلى نقطة البداية.

١٤٤٢- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٤٢.

١٤٤٣- المَصْدَر السَّابِق، ص ٢٦٨.

١٤٤٤- المَصْدَر السَّابِق، ص ٣٥٩.

الخاتمة

ستكون نهاية رحلتنا

هي الوصول إلى المكان الذي بدأنا منه

وأن نعرفه للمرَّة الأولى

عبر البوَّابة المجهولة، الَّتي لا يمكن تذكّرها

ت. س. إليوت - Four Quartets

مرَّة أخرى، وقبل أن أستمرّ في طريقي.

وأطلق نظراتي إلى الأمام..

أرفع يديَّ العاريتين..

إليك، فأنت ملجأي وملاذي..

وأنت الَّذي كرَّستُ له أعمق أعماق قلبي..

مذابح يُقدَّس عليها اسمك..

لكي يدعوني صوتك..

دائمًا إليك..

وعلى هذه المذابح تتلألأ..

هذه الكلمة: إلى الله المجهول..

إنّي أريد أن أعرفك أيّها المجهول..

أنت يا من نَفذت إلى صميم روحي..

ويا من تمرّ على حياتي مرور العاصفة..

أنت يا من لا يدركك شيء، ومع هذا فأنت قريبٌ منِّي وذو نسب إليَّ

أريد أن أعرفك وبنفسي أن أعبدك

نصّ شعري كتبه نيتشه في سنّ العشرين

أنت تعلم يا ربّ أنّي سعيتُ لإدراكك جهد استطاعتي،

فسامحني على أن كانتْ معرفتي بك طريقي الوحيد إليك

أمين معلوف - سمرقند

ببليوغرافيا

الكتب العربية:

- مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة، ابن البناء المراكشي، دار الجامعيين للطِّباعة، الإسكندرية، ١٩٩٦م.
- الجواب الصحيح، ابن تيميَّة، دار العاصمة الرِّياض، الطَّبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- الصفديَّة، ابن تيميَّة، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيميَّة، مصر، ١٤٠٦هـ.
- الفتوى الحمويَّة الكبرى، ابن تيميَّة، تحقيق: حمد بن عبد المحسن التُّويجري، دار الصميعي، الرِّياض، ٢٠٠٤م.
- بيان تلبيس الجهميَّة في تأسيس بدعهم الكلاميَّة، ابن تيميَّة، مجمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف، ١٤٢٦هـ.
- درء تعارض العقل والنَّقل، ابن تيميَّة، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة، الرِّياض، ١٩٩١م.
- كتاب التَّدمريَّة، ابن تيميَّة، تحقيق: محمد بن عودة السَّعوي، مكتبة العبيكان، الرِّياض، ٢٠٠٠م.
- مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميَّة، لبنان، ٢٠١١م.
- منهاج السُّنَّة النَّبويَّة في نقض كلام الشيعة القدريَّة، ابن تيميَّة، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة، ١٩٨٦م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، دار المعرفة للطِّباعة والنَّشر، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- رسائل ابن حزم الأندلسي، ابن حزم، تحقيق: إحسان عبَّاس، المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنَّشر، بيروت، ١٩٨٧م.
- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣م.
- الفصل في الملل والأهواء والنَّحل، ابن حزم، تحقيق: أحمد شمس الدِّين، دار الكتب العلميَّة، لبنان، ٢٠١٤م.
- مقدِّمة ابن خلدون، ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدَّرويش، دار يعرب، دمشق، ٢٠٠٤م.
- كتاب فصل المقال، ابن رشد، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩م.
- تهافت التَّهافت، ابن رشد، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠١٣م.
- مناهج الأدلَّة في عقائد الملَّة، ابن رشد، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصريَّة، ١٩٦٤م.
- رسائل ابن سبعين، ابن سبعين الإشبيلي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠٠٧م.
- الإشارات والتَّنبيهات، ابن سينا، القسم الثَّالث - الإلهيَّات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٨٣م.

- الإلهيَّات من كتاب الشِّفاء، ابن سينا، تحقيق: حسن زاده الآملي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٨هـ.
- الرِّسالة الوجوديَّة، ابن عربي، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيَّالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠٠٧م.
- الفتوحات المكِّيَّة، ابن عربي، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
- فصوص الحكم، ابن عربي، تقديم: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- مشاهد الأسرار القدسيَّة ومطالع الأنوار الإلهيَّة، ابن عربي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ٢٠٠٩م.
- الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، ابن عربي، تحقيق: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنَّشر، بيروت، ١٩٨٨م.
- رسائل ابن عربي، ابن عربي، تحقيق: محمد عبد الكريم النُّمري، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠١٠م.
- عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، ابن عربي، تحقيق: قاسم محمد عباس، دار المدى، ٢٠٠١م.
- مدارج السَّالكين، ابن قيِّم الجوزيَّة، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٣م.
- بدائع الفوائد، ابن قيِّم الجوزيَّة، الجزء الأول، تحقيق: أحمد عبد السَّلام، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٩٩٤م.
- الفوائد، ابن قيِّم الجوزيَّة، تحقيق: محمّد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، مكَّة المكرَّمة، ١٤٢٩هـ.
- مقالات الإسلاميِّين واختلافات المصلِّين، أبو الحسن عليّ الأشعري، مكتبة النَّهضة المصرية، ١٩٥٠م.
- اعترافات القدِّيس أغسطينوس، أغسطينوس، ترجمة: الخوري يوحنا الحلوص، الطَّبعة الرابعة، المكتبة الشَّرقية، بيروت، ١٩٩١م.
- الأعمال الكاملة، الحلَّاج، تحقيق: قاسم محمّد عبَّاس، رياض الرَّيس للكتب والنَّشر، لبنان، ٢٠٠٢م.
- نهج البلاغة، الشَّريف الرَّضي، تحقيق: محمّد عبده، دار الكتب العلميّة، لبنان، ٢٠٠٧م.
- الملل والنِّحل، الشهرستاني، تحقيق: محمّد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصريَّة، بيروت، ٢٠١٧م.
- مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار، الشَّهرستاني، تحقيق: محمّد عليّ أذرشب، مؤسَّسة الدِّراسات الإسماعيليَّة، طهران، ٢٠٠٨م.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبَّار، الدَّار التُّونسيَّة للنشر، تونس، ١٩٧٤م.
- كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، الكندي، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة، ١٩٤٨م.
- النصوص الكاملة للنِّفري، النِّفري، تحقيق: جمال مرزوق، مركز المحروسة للنَّشر، القاهرة، ٢٠١٩م.
- رسائل إخوان الصفاء وخلَّان الوفاء، إخوان الصَّفا، مراجعة: خير الدِّين الزركلي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٨م.
- نقد ملكة الحكم، إيمانويل كانط، ترجمة: سعيد الغانمي، دار كلمة، أبو ظبي، ٢٠٠٩م.
- نقد العقل العملي، إيمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ٢٠٠٨م.
- الدِّين في حدود مجرَّد العقل، إيمانويل كانط، ترجمة: فتحي المسكيني، دار جداول، لبنان، ٢٠١٢م.

- كشف المحجوب، أبو الحسن علي الهجويري، تحقيق: إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- رسائل الجنيد، أبو القاسم الجنيد، تحقيق: علي حسن عبد القادر، القاهرة، برعي وجداي، ١٩٨٨م.
- التَّعرّف لمذهب أهل التَّصوّف، أبو بكر محمد الكلاباذي، تحقيق: أحمد شمس الدِّين، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ٢٠١٩م.
- تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- إحياء علوم الدِّين، أبو حامد الغزالي، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٥م.
- المقصد الأسنى، أبو حامد الغزَّالي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، ٢٠٠٣م.
- روضة الطَّالبين وعمدة السالكين، أبو حامد الغزَّالي، تحقيق: محمد بخيت، دار النهضة الحديثة، لبنان.
- كتاب الأربعين في أصول الدِّين، أبو حامد الغزَّالي، دار الكتب العلميَّة، ٢٠١٨م.
- مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، أبو حامد الغزالي، تحقيق: عبد العزيز عز الدِّين السيروان، عالم الكتب، لبنان، ٢٠١٠م.
- مقاصد الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، مطبعة الصَّباح، دمشق، ٢٠٠٠م.
- المقابسات، أبو حيَّان التَّوحيدي، تحقيق: حسن السَّندوبي، دار سعاد الصَّباح، الكويت، ١٩٩٢م.
- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمّد القرطبي، الجزء الأول، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التَّركي، مؤسسة الرِّسالة، لبنان، ٢٠٠٦م.
- اللمع في تاريخ التصوّف الإسلامي، أبو نصر السَّرَّاج الطُّوسي، تحقيق: كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ٢٠١٦م.
- إحصاء العلوم، أبو نصر محمّد الفارابي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٦م.
- آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادَّاتها، أبو نصر محمّد الفارابي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٦م.
- كتاب الافتخار، أبو يعقوب السَّجستاني، تحقيق: إسماعيل قربان حسين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٠م.
- الأصول من الكافي، أبو جعفر الكليني، تحقيق: علي أكبر الغفَّاري، دار الكتب الإسلاميّة مرتضى آخوندى تهران- بازار سلطاني، ١٣٨٨ هـ.
- الرِّسالة القشيريَّة، أبي القاسم القشيري، تحقيق: أحمد هاشم السَّلمي، دار الكتب العلميَّة، لبنان، ٢٠١٨م.
- العقيدة النِّظامية، أبو المعالي الجويني، تحقيق: محمّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهريَّة للتُّراث، القاهرة، ١٩٩٣م.
- كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلَّة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠١٦م.
- الشَّامل في أصول الدِّين، أبو المعالي الجويني، تحقيق: عبد الله عمر، دار الكتب العلميَّة، لبنان، ١٩٩٩م.

- كتاب الأسماء والصِّفات، أبو بكر البيهقي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠١٤م.
- طبقات الصوفيّة، أبو عبد الرَّحمن السلمي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميَّة، لبنان، ٢٠١٠م.
- راحة العقل، أحمد حميد الدِّين الكرماني، تحقيق: مصطفى غالب، دار الأندلس، لبنان، ١٩٨٣م.
- جمهوريَّة أفلاطون، أفلاطون، ترجمة: فؤاد زكريًّا، دار الوفاء لدنيا الطِّباعة والنَّشر، مصر، ٢٠٠٤م.
- أفلاطون - المحاورات الكاملة، أفلاطون، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهليَّة للنَّشر والتَّوزيع، ١٩٩٤م.
- عِلم الأخلاق، باروخ سبينوزا، ترجمة: جلال الدِّين سعيد، المنظَّمة العربيَّة للتَّرجمة، بيروت، ٢٠٠٩م.
- خواطر باسكال، باسكال، ترجمة: إدوار البستاني، اللَّجنة اللُّبنانية لترجمة الرَّوائع، بيروت، ١٩٧٢م.
- اللِّفياثان: الأصول الطبيعيَّة والسِّياسيَّة لسلطة الدَّولة، توماس هوبز، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، بيروت- دار الفارابي، أبو ظبي- دار كلمة، ٢٠١١م.
- دين الفطرة، جان جاك روسُّو، ترجمة: عبد الله العروي، المركز الثَّقافي العربيّ، الدَّار البيضاء، ٢٠١٢م.
- كتاب فيه ما فيه، جلال الدِّين الرُّومي، ترجمة: عيسى علي العاكوب، بيروت- دار الفكر المعاصر، دمشق- دار الفكر، بدون تاريخ.
- مثنويّ، جلال الدِّين الرُّومي، ترجمة: إبراهيم الدُّسوقي شتًّا، المجلس الأعلى للثَّقافة، ١٩٩٧م.
- الفكر الشَّرقي القديم، جون كولر، ترجمة: كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثَّقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٥م.
- الفردوس المفقود، جون ميلتون، ترجمة: حنًّا عبُّود، الهيئة العامَّة السُّوريَّة للكتاب، دمشق، ٢٠١١م.
- المنطق في الثَّقافة الإسلاميَّة، حمو النَّقاري، دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠١٣م.
- الكوميديا الإلهيّة - الفردوس، دانتي، ترجمة: حسن عثمان، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩م.
- قيم من التُّراث، زكي نجيب محمود، دار الشُّروق، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- أساطير النُّشوء الإفريقيَّة، ستيفن بلجر، ترجمة: موسى الحالول، هيئة أبو ظبي للسِّياحة والثَّقافة - مشروع كلمة، ٢٠١٧م.
- الحاجة إلى عِلم مقدَّس، سيّد حسين نصر، دار نيوبوك للنَّشر والتَّوزيع، ٢٠١٧م.
- غاية المرام في علم الكلام، سيف الدِّين الآمدي، تحقيق: أحمد فريد اليزيدي، دار الكتب العلميَّة، لبنان، ٢٠٠٤م.
- حكمة الإشراق، شهاب الدِّين السهروردي، تحقيق: إنعام حيدورة، دار المعارف الحكمية، ٢٠١٠م.
- كتاب المشاعر، صدر الدِّين محمّد الشيرازي، مؤسسة التَّاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠٠م.
- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلميَّة، لبنان، ٢٠١٦م.
- دفع شبهة التَّشبيه، عبد الرَّحمن بن الجوزي، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهريَّة للتُّراث، ١٩٧٦م.

• الحجّ الفريضة الخامسة، علي شريعتي، ترجمة: عبّاس أمير زادة، دار الأمير، لبنان، ٢٠٠٧م.
• أساس التّقديس، فخر الدِّين الرَّازي، تحقيق: أحمد حجازي السَّقا، مكتبة الكلّيّات الأزهريَّة، القاهرة، ١٩٨٦م.
• الأربعين في أصول الدِّين، فخر الدِّين الرَّازي، تحقيق: أحمد حجازي السَّقا، مكتبة الكلّيّات الأزهريَّة، القاهرة، ١٩٨٦م.
• التَّفسير الكبير، فخر الدِّين الرَّازي، دار الفكر للطِّباعة والنَّشر، لبنان، ١٩٨١
• المطالب العالية، فخر الدِّين الرَّازي، تحقيق: أحمد حجازي السَّقا، دار الكتاب العربي، لبنان، ١٩٨٧م.
• لوامع البيّنات، فخر الدِّين الرَّازي، المطبعة الشَّرفيَّة، مصر، ١٣٢٣ هـ.
• محصّل أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين، فخر الدِّين الرَّازي، مكتبة الكلّيّات الأزهريَّة، مصر.
• من أسرار التَّنزيل، فخر الدِّين الرَّازي، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار المسلم، القاهرة، ١٩٨١م.
• مستقبل الوهم، فرويد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطَّليعة، بيروت، ١٩٩٨م.
• الرُّباعيَّات، فريد الدِّين العطَّار، ترجمة: منال اليمني عبد العزيز، آفاق للنَّشر والتَّوزيع، القاهرة، ٢٠١٩م.
• تذكرة الأولياء، فريد الدِّين العطَّار، تحقيق: محمّد أديب الجادر، دار المكتبي للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، دمشق، ٢٠٠٩م.
• عن الدِّين: خطابات لمحتقريه من المثقفين، فريدريك شلايرماخر، ترجمة: أسامة الشحماني، دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠١٧م.
• أصل الدين، فيورباخ، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩١م.
• جوتة والعالم العربي، كاتارينا مومزن، ترجمة: عدنان عباس علي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٥م.
• نقد العقل المحض، كانط، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ.
• مدخل إلى الميتافيزيقا، مارتن هايدغر، ترجمة: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١٥م.
• التأمّلات، ماركوس أوريليوس، ترجمة: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠م.
• الأوحد وملكيته، ماكس شتيرنر، ترجمة: عبد العزيز العيادي، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٦م.
• بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ١٩٨٣م.
• الجامع للأسرار الإلهية، محمّد بن أبي بكر الكردي السهراني، تحقيق: عمر أحمد الراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٩م.
• عقائد الإماميّة، محمّد رضا المظفر، تحقيق: حامد حفني داود، انتشارات أنصاريان، قم، بدون تاريخ.
• كتاب سعدي شاعر الإنسانية، محمّد موسى هنداوي، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥١م.

- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، مرعي بن يوسف الحنبلي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.
- كتاب الفاجعة، موريس بلانشو، ترجمة: عز الدين الشنتوف، دار توبقال للنشر، ٢٠١٨م.
- دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ترجمة: حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، بدون تاريخ.
- فلسفة المتكلمين، هاري ولفسون، ترجمة: مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، مصر، ٢٠٠٩م.
- منبعا الأخلاق والدين، هنري برجسون، ترجمة: سامي الدروبي - عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١م.
- تنويعات التجربة الدينية، ويليام جيمس، ترجمة: إسلام سعد وعلي رضا، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٢٠م.
- عالم متعدِّد، ويليام جيمس، ترجمة: أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، مصر، ٢٠٠٩م.
- المرطقة المائة، القديس يوحنا الدمشقي، منشورات النور، ١٩٩٧م.
- الليل المظلم، يوحنا الصليب، ترجمة: الأب أسطفان طعمة الكرملي، الرهبانية الكرملية في لبنان، بيروت، ٢٠٠٣م.

الكتب الإنجليزية

- Ahmed Ghazzali, Sawānih, Trans. Nasrollah Pourjavady, Routledge & Kegan Paul, 1986
- Albert C. Moore, Iconography of Religions: An Introduction, Fortress Press, Philadelphia, 1977
- Albinus, The Platonic Doctrines of Albinus, Trans. Jeremiah Reedy, Phanes Press, USA, 1991
- Aldous Huxley, The Perennial Philosophy, Chatto and Windus, London, 1947
- André Breto, Manifestoes of Surrealism, The university of Michigan Press, 1972
- Andrew Juniper, Wabi Sabi: The Japanese Art of Impermanence, Tuttle Publishing, 2003
- Andy Ferguson, Zen's Chinese Heritage: The Masters and Their Teachings, Wisdom Publications Boston, 2011
- Aristoxenus, Elementa Harmonica, Henry Stewart Macran, Clarendon press, Oxford, 1902
- Arthur Schopenhauer, The World as Will and Representation Vol. 1-2, Trans. E. F. J. Payne, Dover Publications, New York
- Augustine of Hippo, On Free Choice of the Will, Trans. Thomas Williams, Hackett Publishing, 1993, Indianapolis
- Augustine of Hippo, On the Word, Eighty-three Different Questions, The Catholic Uinversity of America Press, 2002
- Bhartrihari, Vakyapadiya (Cantos 1 and 2), Trans. by K. Raghavan Pillai, Motilal Banarsidass, Delhi, 1971
- Charles H. Kahn, The Art and Thought of Heraclitus, Cambridge University Press, 1979

- Christian H. Bull, The Tradition of Hermes Trismegistus, Brill, Boston, 2018
- Chuang Tzu, The Book of Chuang Tzu, Trans. Martin Palmer, Penguin Books, London, 2006
- Chung-Yuan Chang, Creativity and Taoism: A Study of Chinese Philosophy, Art and Poetry, Singing Dragon, London, 2011
- D. T. Suzuki, An Introduction to Zen Buddhism, Grove Press, New York, 1964
- D. T. Suzuki, Living by Zen, Rider, London, 1982
- D. T. Suzuki, Zen and Japanese Culture, Princeton University Press, Princeton, 2010
- David B. Morris, The Religious Sublime, University Press of Kentucky, 2014
- David Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, Hackett Publishing, Cambridge, 1998
- Deirdre Carabine, John Scottus Eriugena, Oxford University Press, 2000
- Deirdre Carabine, The Unknown God, Wipf and Stock Publishers, Oregon, 2015
- Descartes, The Philosophical Writings of Descartes Vol II-III, Cambridge University Press
- Desiderius Erasmus, Discourse on Free Will, Bloomsbury, London, 2013
- Desiderius Erasmus, The Education of a Christian Prince, Cambridge University Press, Cambridge, 1997
- E. E. Evans-Pritchard, Theories of Primitive Religion, The Clarendon Press, Oxford, 1965
- Max Weber, Economy and Society, Trans. Ephraim Fischoff, University of California Press, 1978
- Edmond Jabès, The Book of Margins, Trans. Rosmarie Waldrop, University of Chicago Press, 1993
- Edmond Jabes, The Book of Questions: Volume II, Trans. Rosmarie Waldrop, Wesleyan University Press, 1991
- Edmond Jabes, The Book of Resemblances, Trans. Rosmarie Waldrop, Wesleyan University Press, 1990
- Edmond Jabes, The Book of Shares, Trans. Rosmarie Waldrop, Chicago University Press, 1989
- Edmund Burke, A Philosophical Enquiry into The Origin of Our Ideas of The Sublime and Beautiful, Oxford University Press, 1998
- Emile Dürkheim, The Elementary Forms of Religious Life, Trans. Karen E. Fields, The Free Press, New York 1995
- Emily Brady, The Sublime in Modern Philosophy, Cambridge University Press, 2013
- Ernest Jones, The Life and Work of Sigmund Freud: Vol. 2, Basic Books, 1961
- Erwin Schrödinger, 'Nature and the Greeks' and 'Science and Humanism', Cambridge University Press, 2014
- Frances Reynolds, Enquiry Concerning the Principles of Taste, J. Smeeton, London, 1789
- Francis Bacon, The Philosophical Works of Francis Bacon, Edit. John M. Robertson, Routledge, New York, 2013
- Friedrich Nietzsche, Dithyrambs of Dionysus, Trans. R. J. Hollingdale, Anvil Press Poetry, London, 1984
- Friedrich Nietzsche, Ecce Homo, Trans. Anthony M. Ludovici, T.N. Foulis, Edinburgh, 1911
- Friedrich Nietzsche, The Birth of Tragedy, Trans. Clifton P. Fadiman, Dover Publications, New York, 1995

- Friedrich Schelling, «Philosophy of Revelation - Philosophie der Offenbarung», Berlin introduction, Lecture VIII in Samtliche Werke Vol. 13, Cotta, Stuttgart
- Friedrich Schleiermacher, The Christian Faith, W. F. Henderson Publisher, Edinbrugh, 1922
- Friedrich Waismann, Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations, Trans. Joachim Schulte and Brian McGuinness, Harper and Row, New York, 1979, p.68
- G. E. Moore, Principia Ethica, Dover Publications, New York, 2012, p. 9, 10
- G. R. S. Mead, Orpheus: The Theosophy of the Greeks, Theosophical Publishing Society, London, 1896
- G. R. S. Mead, Thrice-Greatest Hermes: Vol 2, Theosophical Publishing Society, London
- G. W. Leibniz, Philosophical Essays, Trans. Roger Ariew, Hackett Publishing, Indianapolis, 1989
- George Bernard Shaw, Androcles and The Lion, The Floating Press, 2011
- H.W.F. Saggs, Everyday Life in Babylonia and Assyria, B. T. Batsford, London, 1965
- Hans Dieter Betz, The Greek Magical Papyri in Translation, The University of Chicago, 1986
- Hegel, Aesthetics: Lectures on Fine Art Vol. 1, Trans. Thomas Malcolm Knox, Clarendon Press, Oxford, 1998, p. 303
- Hegel, Lectures on the History of Philosophy: Medieval and Modern Philosophy, Volume 3, University of Nebraska Press, 1995
- Hegel, Lectures on The Philosophy of Religion: Vol 2-3, Trans. E. B. Speirs, Kegan Paul - Trench -Trübner, London, 1895
- Hegel, The Phenomenology of Spirit, Trans. Michael Inwood, Oxford University Press, 2018
- Henri Bergson, The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics, Trans. Mabelle L. Andison, Dover Publications, New York, 2007
- Herbert Spencer, First Principles, Williams & Norgate, London, 1862
- Herbert Spiegelberg, The Phenomenological Movement: A Historical Introduction, Kluwer Academic Publishing, Dordrecht, 1994
- Iamblichus, The Theology of Arithmetic, Trans. Robin Waterfield, Phanes Press, Michigan, 1988
- Immanuel Kant, Anthropology from a Pragmatic Point of View, Trans. Mary J. Gregor, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974
- Immanuel Kant, Introduction to Logic, Trans. Thomas Kingsmill Abbott, Barnes & Noble, New York, 2005
- Immanuel Kant, Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings, Cambridge University Press, 2011
- Immanuel Kant, Opus postumum, Trans. Eckart Forster and Michael Rosen, Cambridge University Press, Cambridge, 1993
- Immanuel Kant, Prolegomena to Any Future Metaphysics, Trans. Gary Hatfield, Cambridge University Press, 2004
- Immanuel Kant, Theoretical Philosophy: 1755-1770, Trans. David Walford, Cambridge University Press, 1992
- Inazo Nitobe, Bushido: The Soul of Japan, Kodansha International, 2012
- Issai Chozanshi, The Demon's Sermon on the Martial Arts, Trans. William Scott Wilson, Kodansha International, London, 2006

- James Davila, Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism, Brill, Leiden, 2013
- James Frazer, Folklore in the Old Testament, Macmillan and co., 1919
- James P. Allen, Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts, Yale University Press, New Haven, 1988
- Jan Assmann, Egyptian Solar Religion in the New Kingdom, Routledge, 2012, New York
- Jasper Hopkins, Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck: A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 1981, p. 471-472
- Jean-François Lyotard, Lessons on the Analytic of the Sublime, Trans. Elizabeth Rottenberg, Stanford University Press, 1994
- Jean-François Lyotard, The inhuman, Trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Stanford University Press, 1991
- Jean-François Lyotard, The Postmodern Condition, Trans. Geoffrey Bennington and Brian Massumi, University of Minnesota Press, 1984
- Jean-Jacques Rousseau, Emile - On Education, Trans. Christopher Kelly and Allan Bloom, University Press of New England, Hanover, 2010
- Jean-Luc Marion, God Without Being, Trans. Thomas A. Carlson, University of Chicago Press, 1995
- Johannes Janssen, History of the German people at the close of the Middle Ages: Vol 1, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., London, 1896
- John Hick, Philosophy of Religion, Prentice Hall, 1990
- John Hick, An Interpretation of Religion, Palgrave Macmillan, New York, 2004
- John Herman Randal, The Making of The Moderm Mind, The Riverside Press, Boston, 1940
- John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Hayes & Zell, Philadelphia
- Junichiro Tanizaki, In Praise of Shadows, Trans. Thomas J. Harper, Leete's Island Books, 1977
- Kąkuzo Okakura, The Book of Tea, Kodansha International, London, 2006
- Karl Jaspers, Philosophy of Existence, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995
- Karl Jaspers, Reason and Existenz: Five Lectures, Trans. William Earle, Noonday Press, 1957
- Karl Jaspers, Way to Wisdom, Trans. Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven and London, 1954
- Longinus, On the Sublime, Trans. W. H. Fyfe, Harvard University Press, 1995
- Ludwig Feuerbach, The Essence of Christianity, Trans. George Eliot, Dover Publications, New York, 2008
- Ludwig Feuerbach, The Essence of Faith According to Luther, Trans. Melvin Cherno, Harper & Row, 1967, New York
- Ludwig Wittgenstein, Culture and Value, Blackwell, Oxford, 1998
- Ludwig Wittgenstein, Notebooks 1914-1916, Blackwell, Oxford, 1998
- Ludwig Wittgenstein, Philosophical Occasions: 1912-1951, Hackett Publishing, Indianapolis, 1993
- Ludwig Wittgenstein, Public and Private Occasions, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2003

- Ludwig Wittgenstein, The Big Typescript TS 213, Trans. C. Grant Luckhardt and Maximilian A. E. Aue, Blackwell Publishing, Oxford, 2005
- Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico Philosophicus, Trans. D. F. Pears and Brian McGuinness, Routledge, New York, 2001
- M. L. West, The Orphic Poems, Clarendon Press, Oxford, 1983
- Mark S. Smith, The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, William B. Eerdmans Publishing, Cambridge
- Martin Heidegger, Nietzsche – Vol. 4, HarperCollins, New York, 1991
- Martin Heidegger, Off the Beaten Track, Trans. Julian Young & Kenneth Haynes, Cambridge University Press, 2002
- Martin Heidegger, On the Way to Language, Trans. Peter D. Hertz, Harper & Row Publishers, New York, 1971
- Martin Heidegger, The Principle of Reason, Indiana University Press, 1991
- Martin Luther, Luther's Works Vol. 37, Trans. Robert H. Fischer, Fortress Press, 1961
- Martin Luther, Luther's Works, Edit. Jaroslav Pclikan, Concordia Publishing House, St. Louis
- Martin Luther, On the Bondage of the Will, Trans. By Henry Cole, T. Bensley, London, 1823
- Masao Abe, Zen And Comparative Studies, Macmillan Press, London, 1997
- Matthew E. Gordley, Teaching Through Song in Antiquity, Mohr Siebeck, Germany, 2011
- Max Horkheimer, Critique of Instrumental Reason, Trans. Matthew O' Connell, Verso, London, 2012
- Max Miiller, Introduction to the Science of Religions, Longmans, London, 1893
- Max Picard, The World of Silence, Gateway Editions, Washington D.C., 1988
- Max Weber, Economy and Society, University of California Press, California, 1978
- Meister Eckhart, The Complete Mystical Works, Crossroad Publishing Company, New York, 2009
- Michael T. Miller, The Name of God in Jewish Thought, Routledge, New York
- Mircea Eliade, Myth and Reality, Trans. Willard R. Trask, Harper & Row, New York, 1963
- Mircea Eliade, Patterns in Comparative Religion, Trans. Rosemary Sheed, Sheed & Ward, New York, 1958, p. 38
- Mircea Eliade, The Sacred and the Profane, Trans. Willard R. Trask, Harcourt, Brace & World, New York, 1987
- Miyamoto Musashi, The Book of Five Rings, Trans. Thomas Cleary, Shambhala Publications, 2003
- Moses Mendelssohn, Philosophical Writings, Trans. Daniel O. Dahlstrom, Cambridge University Press, 1997
- Moshe Idel, Mystical Experience in Abraham Abulafia, State University of New York Press, New York, 1988
- Nagarjuna, The Fundamental Wisdom of the Middle Way (Mūlamadhyamakakārikā), Trans. Jay L. Garfield, Oxford University Press, 1995
- Nicholas Cusanus, Of Learned Ignorance, Trans. Germain Heron, Wipf and Stock publishers, Eugene, 2007
- Nicholas of Cusa, on God as not-other, Trans. Jasper Hopkins, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1979

- Nicholas of Cusa, The Vision of God, Cosimo Classics, New York, 2007
- Nishida Kitaro, Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview, Trans. David A. Dilworth, University of Hawaii Press, 1987
- Pascal, Pensees and Other Writings, Trans. Honor Levi, Oxford University Press, 1999
- Paul Henri Thiry Holbach, Good Sense, Wright and Owen, 1831, New York
- Paul Henri Thiry Holbach, The System of Nature Vol. 3, W. Hodgson, London, 1795
- Paul Tillich, Dynamics of Faith, Harper Torchbooks, New York, 1958
- Paul Tillich, On Art and Architecture, Crossroad Publishing, 1987
- Paul Tillich, Systematic Theology Vol.2, University of Chicago Press, 1975
- Paul Tillich, The Courage To be, Yale University Press, 1952
- Paul Tillich, Theology of Culture, Oxford University Press, New York, 1959
- Paul Williams, Mahayana Buddhism: The doctrinal foundations, Routledge, 2008
- Philip Shaw, The Sublime, Routledge, 2006, New York
- Philo, The Works of Philo: Complete and Unabridged, Trans. C. D. Yonge, Hendrickson Pub.
- Pico della Mirandola, On the Dignity of Man, Hacket Publishing, USA, 1998
- Pierre Hadot, What is Ancient Philosophy?, Harvard University Press, 2004
- Proclus, Commentary on Plato's Parmenides, Trans. Glenn R. Morrow, Princeton University Press, 1987
- Pseudo-Dionysius the Areopagite, The Complete Works, Trans. Colm Luibheid, Paulist Press, New York
- Rainer Maria Rilke, Letters of Rainer Maria Rilke, Vol. 1: 1891-1910, Trans. Jane B. Greene and M. D. Herter, W. W. Norton & Company, 1969
- Rainer Maria Rilke, Letters to a Young Poet, Dover Publications, New York, 2012
- Raymond O. Faulkner, The Ancient Egyptian Coffin Texts: Vol. I-II, Aris & Phillips, Wanninster, 1973-1977
- Richard D. McKirahan, Philosophy Before Socrates, Hackett Publishing, Indianapolis, 2010
- Richard Jones, Philosophy of Mysticism: Raids on the Ineffable, University of New York Press, New York, 2016
- Robert Wilkinson, Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew Name of God, Brill, Leiden, 2015
- Rudolf Otto, Religious Essays, Trans. Brian Lunn, Oxford University Press, 1937
- Rudolf Otto, The Idea of the Holy, Trans. John W. Harvey, Oxford University Press, 1958
- Rudolph Otto, Mysticism East and West, Collier Books, New York, 1963
- Saint John Chrysostom, On the Incomprehensible Nature of God, The Catholic University of America Press, Washington, 1984
- Samuel Coleridge, Coleridge's Writings: Vol. 5: On the Sublime, Edit. David Vallins, Palgrave Macmillan, New York, 2003
- Samuel Taylor Coleridge, Aids to Reflection, George Bell & Sons, London, 1884
- Seyyed Hossein Nasr, Islamic Art and Spirituality, SUNY Press, Albany, 1987
- Simplicius, On Aristotle Categories 1-4, Trans. Michael Chase, Bloomsbury, London, 2014
- Søren Kierkegaard (Johannes Climacus), Philosophical Fragments, Trans. David Swenson, Princeton University Press, 1962
- Søren Kierkegaard, Kierkegaard's Writings, XII, Volume I: Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, 1992

- Søren Kierkegaard, Kierkegaard's Writings, XIX, The Sickness Unto Death, Trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, 1980
- Søren Kierkegaard, Søren Kierkegaard's Journals and Papers: Autobiographical, 1829-1848, Volume 5, Part 1, Indiana University Press, 1978
- Surendranath Dasgupta, A History of Indian Philosophy Vol. 1, Motilal Banarsidass, India, 1975
- T. W. Doane, Bible Myths and Their Parallels in Other Religions, The Truth Seeker Company, New York
- Takuan Soho, The Unfettered Mind, Trans. William Scott Wilson, Shambala, Boston, 2012
- Theodor Nöldeke, Sketches from Eastern History, Trans. John Sutherland Black, Adam and Charles Black, London, 1892
- Thomas Hobbes, The Elements of Law Natural and Politic, Oxford University Press, 1999
- Thomas Reid, Essays on the Intellectual Powers of Man, J. Bartlett, Cambridge
- Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism, University of California Press, California, 1983
- Toshihiko Izutsu, The Theory of Beauty in the Classical Aesthetics of Japan, Martinus Nijhoff Publishers
- Umberto Eco, The Search for the Perfect Language, Trans. James Fentress, Blackwell, 1995
- Vladimir Jankélévitch, Music and the Ineffable, Trans. Carolyn Abbate, Princeton University Press
- Voltaire, Philosophical Dictionary, Penguin Books, London, 2004
- Wilhelm Schmidt, The Origin and Growth of Religion, Methuen Amp Co. Ltd, London, 1935
- William Franke, A Philosophy of the Unsayable, University of Notre Dame Press, Indiana, 2014
- Willis Barnstone, The Gnostic Bible, Shambhala, Boston, 2003
- Yagyu Munenori, The Life-Giving Sword, Trans. William Scott Wilson, Shambhala Publications, 2012, p. 56
- Yamamoto Tsunetomo, Hagakure: The Book of the Samurai, Trans. William Scott Wilson, Shambhala Publications, 2012
- Yoel Hoffmann, Japanese Death Poems, Tuttle Publishing, Tokyo, 1998
- Youshida Kenko, Essays in idlness, Trans. George Bailey Sansom, Cosmio Classics, New York, 2009